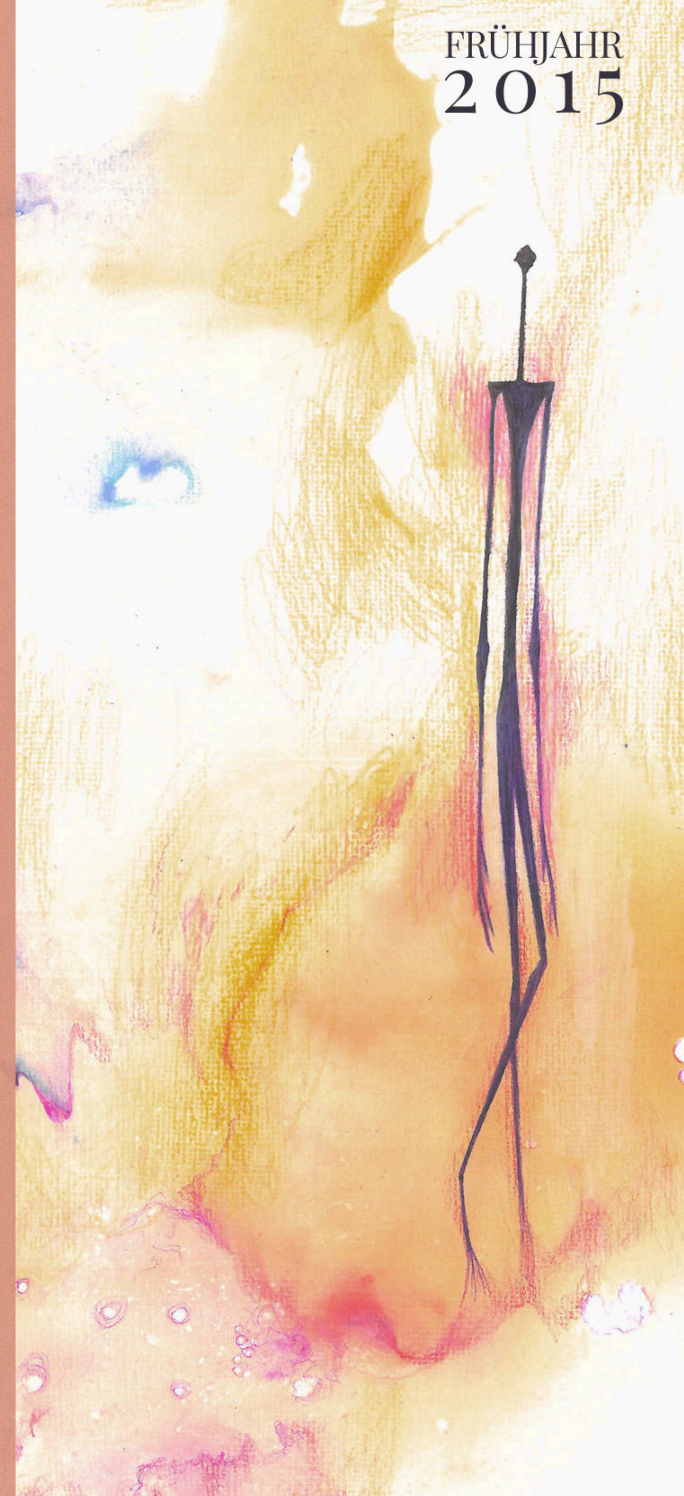
SCHUTZGEBÜHR
EUR 1,00

HEFT FÜR RADIKALES DENKEN

NARTHEX

FRÜHJAHR
2015



VOL.1:

Zwei Zombies

Gott, das Subjekt

und mehr

Halkyonische Assoziation für radikale Philosophie


NARTHEX

Editorial



Aber es barg sie [die Nahrung; Red.] Zeus, gar mächtig ergrimmt im Gemüte,
weil, in Ränken gewandt, Prometheus arg ihn betrogen.
Darum ersann er dem Menschengeschlecht mühseliges Elend,
Ihnen das Feuer entrückend; der Sohn des Iapetos [=Prometheus; Red.] aber
Holte den Menschen es heimlich zurück von Zeus, dem Berater,
Mittels des Rohres, des hohlen, den donnernden Herrscher berückend.
Aber ergrimmt sprach Zeus im Donnergewölke zu diesem:
„Du, des Iapetos Sohn, für jegliche Tücke beraten,
Freust Dich, dass du das Feuer entwandt und das Herz mir betrogen,
Dir zu gewaltigem Weh, sowie den Geschlechtern, die kommen;
Unheil will zum Entgelt für das Feuer ich senden, darüber
Jeder im Herzen sich freut, sein eigen Verderben umarmend."

(Hesiod: Werke und Tage; V. 47-58)1

Für „mittels des Rohres, des hohlen", heißt es im griechischen Originaltext: „ἐν κοίλῳ νάρθηκι". Dies heißt wörtlich: „im hohlen Narthex".

Die Werke und Tage des Hesiod, um 700 v. Chr. geschrieben, gehören neben den Homer zugeschriebenen Epen zu den Gründungstexten der abendländischen Kultur. Die Strafe, die auf den Raub des Feuers folgt, besteht darin, dass Zeus die berühmte Pandora zu den Menschen schickt, in deren Büchse Leiden und Sorgen, die die Menschen vorher nicht kannten, verborgen liegen und nun erst unter sie kommen.

Der Philosoph Friedrich Nietzsche war von dieser Erzählung fasziniert. Das Titelblatt seines ersten Werkes, Die Geburt der Tragödie, zierte eine auf einem Holzschnitt von Leopold Rau basierende Vignette des entfesselten Prometheus. Für ihn war Prometheus der Prototyp eines tragischen Helden, in dem sich zugleich, auf der allerersten Stufe abendländischer Kultur, selbstreflexiv das, was Adorno und Horkheimer später „Dialektik der Aufklärung" nennen sollten, ausdrückt: „In Prometheus wird dem Griechenthum ein Beispiel gezeigt, wie die übergroße Förderung menschlicher Erkenntniß für den Förderer und den Geförderten gleich verderblich wirkt."2 Dies ist jedoch keinesfalls antiaufklärerisch gemeint:

Die Voraussetzung jenes Prometheusmythus ist der überschwängliche Werth, den eine naive Menschheit dem Feuer beilegt als dem wahren Palladium jeder aufsteigenden Cultur: dass aber der Mensch frei über das Feuer waltet und es nicht nur durch ein Geschenk vom Himmel, als zündenden Blitzstrahl oder wärmenden Sonnenbrand empfängt, erschien jenen beschaulichen Ur-Menschen als ein Frevel, als ein Raub an der göttlichen Natur. Und so stellt gleich das erste philosophische Problem einen peinlichen unlösbaren Widerspruch zwischen Mensch und Gott hin und rückt ihn wie einen Felsblock an die Pforte jeder Cultur. Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muss nun wieder seine Folgen dahinnehmen, nämlich die ganze Fluth von Leiden und von Kümmernissen mit denen die beleidigten Himmlischen das edel emporstrebende Menschengeschlecht heimsuchen[.]3

Mit unserer Zeitschrift Narthex, deren erste Ausgabe Sie in den Händen halten, wollen wir an diese Tradition einer selbstreflexiven Bejahung des Projekts der Aufklärung anknüpfen. Der Feuerraub des Prometheus ist das Symbol aufklärerischen Denkens und aufklärerischer Praxis

schlechthin: Der Aufklärer bescheidet sich nicht in natürlich oder kulturell vorgegebenen Schranken, sondern will sie ganz bewusst übertreten. Das Feuer ist dabei einerseits ganz materiell gesehen das Werkzeug menschlicher Naturbeherrschung schlechthin, die Beherrschung seiner ungeheuren Macht bis heute die Grundlage aller menschlichen Zivilisation. Denn das Feuer ist ja nichts Anderes als die intrinsische Energie, die im Wesen der Dinge verborgen liegt. Der Mensch nun entfesselt dieses verborgene Potential, er eignet sich nicht dieses oder jenes einzelne Naturding an, sondern das Wesen der Natur selbst, insofern diese Energie ist. Symbolisch betrachtet ist das Licht, das das Feuer selbst noch in der tiefsten Nacht spendet, seit jeher das Sinnbild der Aufklärung.

Doch jede Tradition bedarf der fortwährenden Aktualisierung, um lebendig bleiben zu können. Um im Bild zu bleiben: Wie beim olympischen Fackellauf muss der von Prometheus entwendete Funke durch die Generationen weitergetragen werden, um nicht irgendwann einmal zu verlöschen. Den Funken des Prometheus als Erben von fast 3.000 Jahren ununterbrochener Kontinuität europäischer Kultur weiterzutragen ist unser Projekt, wir wollen dazu mit dieser Zeitschrift einen kleinen bescheidenen Beitrag leisten.

Der Riesenfenchel, Narthex, nun, eignet sich besonders gut als Träger des Funkens, da das Mark des Stängels leicht entzündlich ist, die Rinde jedoch erhalten bleibt. Damit ist etwas Wesentliches ausgesagt: Die Aufklärung basiert ja wesentlich darauf, dass der Geist bzw. die Vernunft zur Herrschaft über Natur bzw. Materie gebracht werden soll. Doch wie das Feuer seinen Träger aufzehrt, neigt die Aufklärung dazu, die beherrschte Materie zu zerstören und sich damit selbst zu vernichten. Sie bedarf also einer geeigneten Materie, kann von dieser in Wahrheit nicht abstrahieren, sondern bleibt von ihr abhängig.

Der Titel unserer Zeitschrift könnte insofern auch „Materie" sein. Es geht uns eben darum, nicht blind in die aufklärerischen Posaunen zu blasen, sondern stets auch die immanenten Grenzen und Widersprüche des aufklärerischen Projekts (und damit der menschlichen Zivilisation überhaupt) zu thematisieren. Dies ist heute wichtiger denn je, zeigt sich doch ganz empirisch, dass das westliche Modell von Naturbeherrschung die Erde in absehbarer Zeit unbewohnbar machen könnte, sofern keine Umorientierung in Denken und Handeln stattfindet. Auch auf der kulturellen Ebene findet gegenwärtig eine ungeahnte Auslöschung gewachsener kultureller Traditionen statt, an deren Stelle die Aufklärung aus eigener Kraft keine neue Orientierung zu setzen vermag. Auf der ökonomischen Ebene stößt das auf dem Geist der Aufklärung gründende Gesellschaftssystem,4 die „kapitalistische Produktionsweise"5, immer deutlicher an seine immanenten Schranken. Es werden auf immer wahnwitzigeren Wegen neue Pseudo-Reichtümer kreiert, nur um sie dann nach ein paar Jahren in der nächsten Krise wieder zu zerstören. Kultur, Mensch und Natur werden dabei – wie von Marx haargenau diagnostiziert – rücksichtslos ausgebeutet und der Zerstörung preisgegeben, womit sich der Kapitalismus aber genau seiner eigenen Existenzbedingungen beraubt. Als ‚Lösung' dieser Paradoxien treten dann immer wieder antiaufklärerische Bewegungen auf den Plan, im Augenblick etwa der Islamismus, in früheren Zeiten Faschismus und Nationalsozialismus.6 Auch diese Bewegungen besitzen ein ‚Wahrheitsmoment', indem sie das destruktive Potential der Aufklärung deutlicher benennen als ihre Apologeten. Doch der Ausweg dieser Bewegungen ist noch destruktiver als die Aufklärung selbst. Es ist schlicht nicht möglich, aus den Paradoxien des Aufklärungsprozesses einfach herauszuspringen und zu einem reinen, unschuldigen Ursprungszustand zurückzukehren. Bei diesem Versuch entrinnt man dem wahnhaften Moment der Aufklärung – die sich wähnt, ohne Tradition und Natur existieren zu können – nicht, sondern spitzt es nur völlig zu.

Dies sind eher thesenartige Beobachtungen als eine ausgefeilte Theoretisierung dieser Dialektik in der heutigen Zeit. Doch wir hoffen, einer solchen dringend nötigen Theoretisierung in dieser und den nächsten Ausgaben – wir planen ein jährliches Erscheinen – ein wenig Vorschub leisten zu können. Die große Frage dabei ist natürlich, abseits von unserer negativen Diagnose, wie der Aufklärungsprozess, positiv gewendet, so gestaltet werden kann, dass seine segensreichen Resultate maximiert, seine destruktiven Resultate minimiert werden können. In einer Schlussbetrachtung stellt Georg Spoo eine Überlegung dazu

an, indem er die Urszene der Aufklärung, den prometheischen Feuerraub, als erste Selbstverfehlung der Aufklärung interpretiert, die auf ein neues Licht, eine Aufklärung der Aufklärung verweist.

In dieser ersten Ausgabe bildet den Schwerpunkt der Reflexion unter dem Titel „Zwei Zombies" einerseits die Kritik der (westlichen) Subjektivität und ihrer immanenten Paradoxien, andererseits der (westlichen) Religiosität. ‚Kritik' ist dabei nie im Sinne einer Ablehnung zu verstehen, sondern zunächst im Sinne einer genauen Analyse des kritisierten Gegenstands, so dass dieser zu seiner eigenen Selbst-Kritik gebracht wird. Jonathan Klein beschäftigt sich mit dem Theoretiker Cornelius Castoriadis, in dessen Kritik es nicht so sehr um eine völlige Destruktion der Subjektivität, sondern um ihre – wenn auch kritische – Rettung geht. Um eine solche Rettung des kritisierten Gegenstands ist es auch Georg Spoo und Paul Stephan in ihren Beiträgen über wichtige Klassiker der Religionskritik zu tun. Aus unterschiedlicher Perspektive wollen sie jeweils aufzeigen, dass die Pointe bei der Religionskritik bei Ludwig Feuerbach und Karl Marx, wie auch bei Max Stirner und Friedrich Nietzsche, jeweils ist, dass die Religion nicht einfach einseitig verdammt, sondern ihr Wahrheitsmoment durchaus anerkannt und aufgehoben wird. Dies könnte etwa ein Umgang mit traditionellen Kulturbeständen sein, der mit diesen produktiv statt allein destruktiv umgeht und einem Rückfall von Aufklärung in Barbarei vorbeugen könnte. In seinem Artikel zu Adornos Subjektkritik fragt schließlich auch Alp Kayserilioglu nach einem positiven Entwurf nicht-autoritärer Subjektivität bei Adorno und nach der im philosophischen Diskurs oft unterbeleuchteten soziologischen Fundierung von Adornos Subjektkritik.

Diese Artikel zu unserem Schwerpunktthema, ergänzt um den leicht redigierten Ankündigungstext der gleichnamigen Veranstaltungsreihe in Frankfurt am Main,7 werden flankiert von zwei Zusatzartikeln. Auch diese basieren auf einer Vortragsveranstaltung, die am 23. Juni 2014 in Frankfurt am Main stattfand, eine Vorstellung von Achim Szepanskis Buch Kapitalisierung Bd. 1. Marx Non-Ökonomie mit dem Autor und Harald Strauß. Achim Szepanskis Artikel bietet eine von seinem damaligen Vortrag etwas losgelöste Einführung in die „Non-Philosophie" des französischen Theoretikers François Laruelle, über die wir uns sehr freuen, da Laruelle ein im deutschsprachigen Raum noch weitgehend unbekannter, aus unserer Sicht jedoch zentraler Protagonist eines zeitgenössischen materialistischen Denkens ist. Harald Strauß stellt in seinem Artikel sein Konzept des „Mathems" vor, mit dessen Hilfe er eine Relektüre des Marxschen Kapitals in Auseinandersetzung mit der Philosophie der Gegenwart unternimmt.

Besonders freuen wir uns auch über die Beiträge des Künstlers Zarathroxa, von dem die Zeichnungen auf dem Umschlag und innerhalb des Hefts stammen. Doch auch die ganz materielle Grundlage dieses Heftes, die finanzielle Förderung durch den studentischen Projektrat, den AStA, die Fachschaftenkonferenz und die Fachschaft 10 der Goethe-Universität Frankfurt am Main, sei an dieser Stelle dankend erwähnt. Für die eifrige Unterstützung beim Lektorieren danken wir Saáde Nereida, Patrick Mohr und Hans und Jakob Stephan, für das Layout ganz herzlich Lisa Herzog und für ihre Beratung Jennifer Gelardo.

Es bleibt, unseren Leser_innen eine hoffentlich in einem nicht nur destruktiven Sinne aufklärende, erhellende und vielleicht sogar entflammende Lektüre zu wünschen!

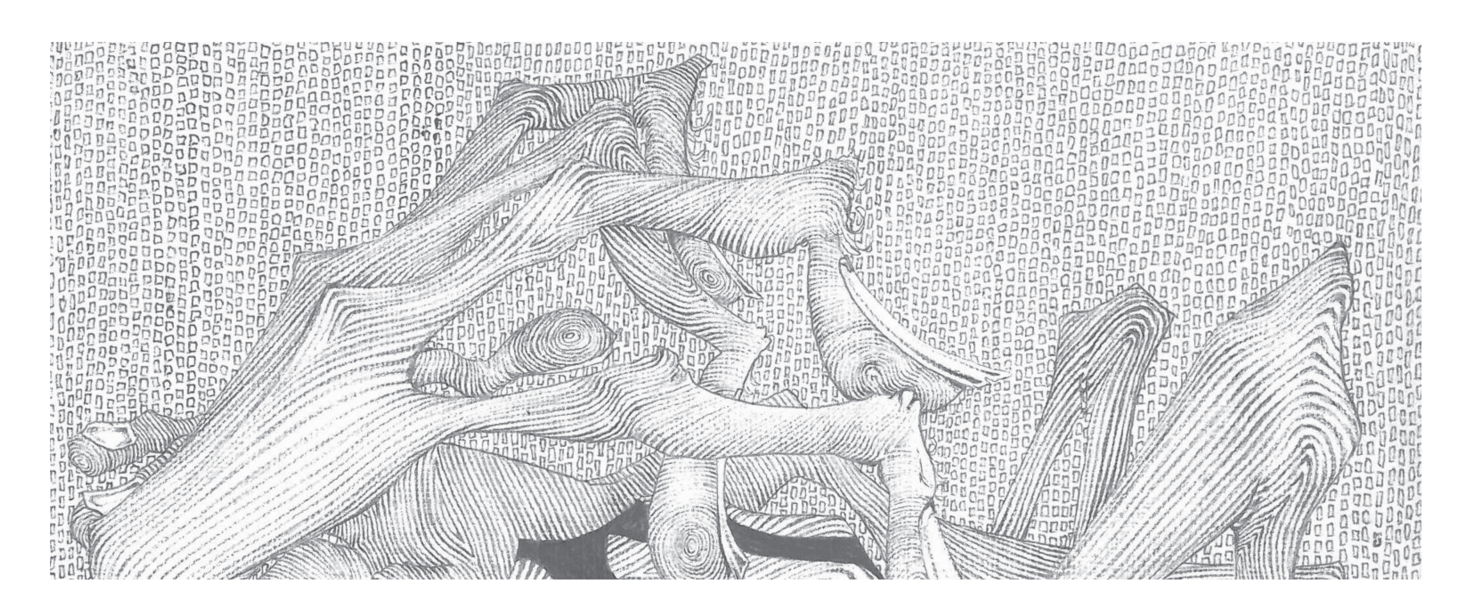
Die Redaktion

1 Quelle der Übersetzung: http://www.gottwein.de/Grie/hes/ergde.php (abgerufen am 17. 9. 2014) 2 Die dionysische Weltanschauung, § 2. (http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/DW-2; abgerufen am 26. 10. 2014) 3 Geburt der Tragödie, § 9. (http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-9; abgerufen am 26. 10. 2014) 4 Bereits Adorno und Horkheimer definieren die Aufklärung als „die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer unter dem Aspekt ihrer in Personen und Institutionen verkörperten Idee" (Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 2004, S. 4). Mit „gründen" ist hier gemeint, dass der aufklärerische Impuls, der für die Entwicklung einer Gesellschaft wie der kapitalistischen konstitutiv ist, älter ist als diese selbst. Die Verbindung zwischen Aufklärung und konkurrenzförmiger Marktwirtschaft und ihre höchst ambivalenten Folgen sind wiederum bereits Hesiod bewusst, wenn er gleich zu Beginn von Werke und Tage von der Zweideutigkeit der Göttin des Wettstreits, Eris, spricht, die die Menschen einerseits zur Optimierung anstachelt und so Motor des Fortschritts ist, andererseits ungeheure Destruktivkräfte freisetzt. (a.a.O., V. 11-46) 5 Karl Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEW 23, S. 49. 6 Das sozialistische wie auch das liberalistische Experiment, unter dem wir heute vor allem zu leiden haben, sind in dieser Hinsicht anders einzuordnen, auch wenn sie mit Faschismus/Nationalsozialismus den Hang zum Terror und zum Totalitären eint. 7 Nicht aufgenommen werden konnte leider der geplante Artikel von Murat Ates über seinen Vortrag über die Subjektkritik in der Philosophie der indischen Antike. Wir haben vor, diesen Artikel stattdessen in unsere nächste Broschüre im nächsten Jahr aufzunehmen

Bildnachweis:

Seite 3: Heinrich Füger: Prometheus bringt der Menschheit das Feuer ca. 1817, Öl auf Leinwand (http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Heinrich_fueger_1817_prometheus_brings_fire_to_mankind.jpg) Seite 4: Eckard Wolff-Postler, GNU Freie Dokumentationslisenz (http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Riesenfenchel.JPG

Inhalt



Schwerpunkt:
Zwei Zombies - Von der Kritik der Religion der Subjektivität zur Kritik der religiösen Subjektivität und zurück



Was ist die

HALKYONISCHE ASSOZIATION FÜR RADIKALE PHILOSOPHIE?

Die Zeitschrift Narthex steht zwar für sich, stellt aber andererseits auch das Organ der Halkyonischen Assoziation für radikale Philosophie dar. Da es sich um die erste Ausgabe des Hefts handelt, wollen wir an dieser Stelle einige Worte über das Wesen unserer Assoziation verlieren. Dies ist schon an anderer Stelle mehrfach geschehen.1 Jeder Versuch einer Selbstdarstellung rückt dabei, je nach Kontext, einen anderen Aspekt des Projekts in den Vordergrund. Im Grunde gilt es, das Selbstverständnis immer wieder neu zu generieren – weil es auch einfach noch nicht allzu fixiert ist, hat sich die HARP doch erst Anfang des Jahres 2014 gegründet.

Karl Marx und Friedrich Engels schreiben in der Deutschen Ideologie:

> Es soll demgemäß an dieser Stelle zunächst einmal erzählt werden, was wir so machen

Während im gewöhnlichen Leben jeder Shopkeeper sehr wohl zwischen Dem zu unterscheiden weiß, was Jemand zu sein vorgibt, und dem, was er wirklich ist, so ist unsre Geschichtschreibung noch nicht zu dieser trivialen Erkenntnis gekommen. Sie glaubt jeder Epoche aufs Wort, was sie von sich selbst sagt und sich einbildet. (MEW 3, S. 49)

Es soll demgemäß an dieser Stelle zunächst einmal erzählt werden, was wir so machen. Unsere Arbeit umfasste bislang vor allem die Einrichtung einer lokalen Arbeitsgruppe in Frankfurt am Main, die sich regelmäßig trifft, sowie die Veranstaltung der Vorträge, die in dem vorliegenden Heft dokumentiert sind. Vorträge und Artikel unterscheiden sich dabei teilweise erheblich, wer das vergleichen möchte, kann auf der oben genannten Internetseite auch die Mitschnitte der meisten Vorträge abrufen. Die regelmäßigen Vortragsveranstaltungen werden auch in Zukunft fortgesetzt. Darüber hinaus organisieren wir einen Lesekreis zu Jenseits von Gut und Böse und der Genealogie der Moral von Friedrich Nietzsche und einen Blog, der unter harpblog.copyriot.com erreichbar ist.

Das sind alles Aktivitäten, die sich am besten als ‚para-akademisch‘2 charakterisieren lassen. Irgendwie unabhängig vom akademischen Theorie-Betrieb aber auch nicht völlig losgelöst von ihm. Die andere Abgrenzung, die freilich ebenso fragil und relativ zu verstehen ist, ist die zu einer theoretischen Diskussion, in der Theorie nur als politische Ideologie gelesen und entsprechend beurteilt wird. Irgendwo dazwischen bewegt sich unser Projekt. Positiv bestimmt es sich wiederum darüber, dass es eben um Philosophie gehen soll – allerdings eben in keinem politisch oder akademisch verengten Sinne.

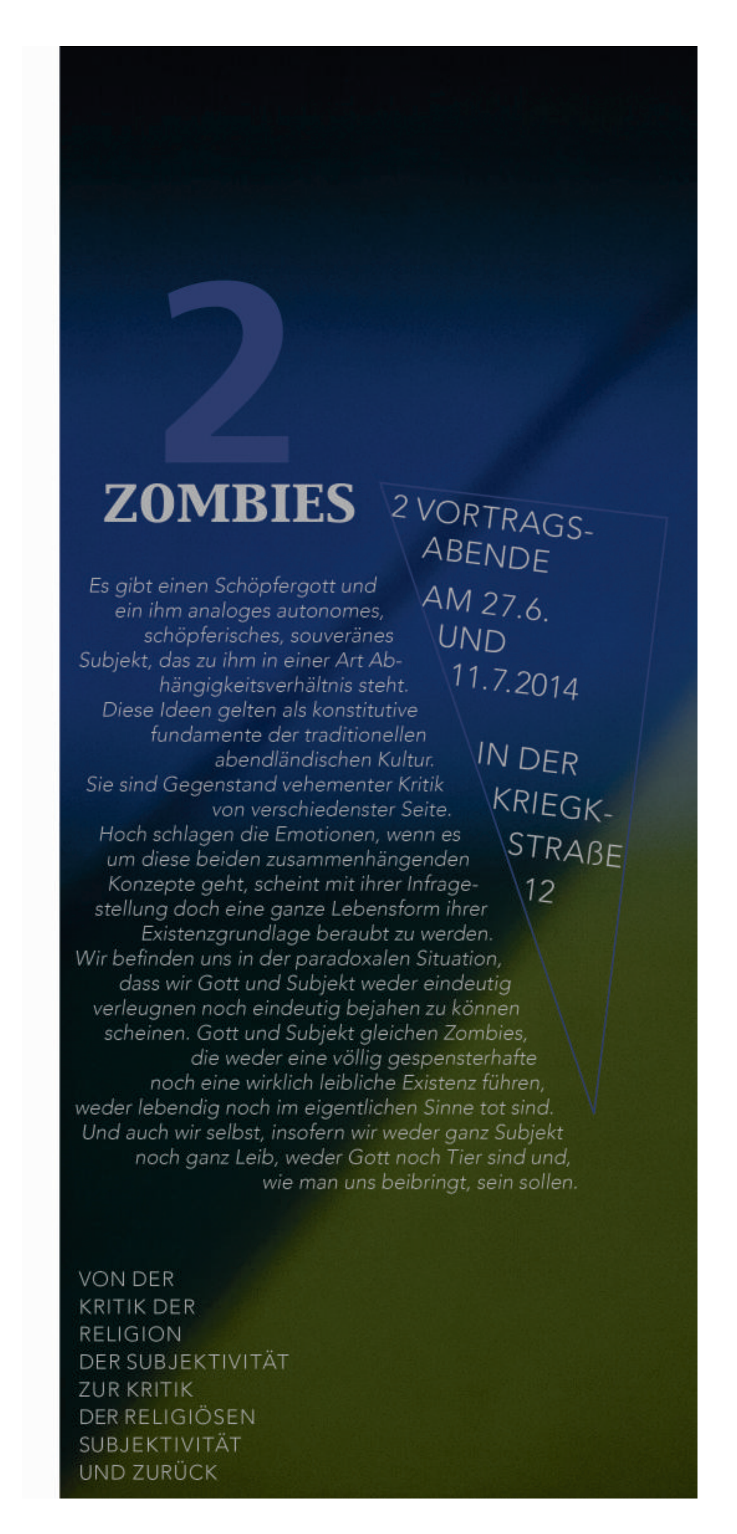
In diesem ‚Zwischenraum‘ ergibt sich natürlich eine große inhaltliche Offenheit, die sich auch in der Breite unserer Aktivitäten wiederspiegelt. Es ist klar, dass wir nicht beliebige Veranstaltungen organisieren, sondern nur solche, die wir thematisch für relevant und interessant halten. Und natürlich vertreten wir durchaus ganz dezidierte Positionen – wozu sonst philosophieren? – und diskutieren über diese – wie auch sonst diskutieren? Allerdings eher als Einzelpersonen und nicht als HARP insgesamt. Wir sind vor allem Individuen – doch es geht uns darum, unter dem losen Dach HARP

vielleicht doch so etwas wie ein gemeinsames Band zu finden, und selbst wenn dies in nicht viel mehr als der Grundüberzeugung bestünde, dass es irgendwie sinnvoll und relevant ist, sich mit philosophischen Fragen zu befassen bzw. Fragen unter Rückbezug auf die philosophische Tradition zu beantworten.

Und was bedeutet nun ‚halkyonisch'? Nun, um dieses Geheimnis zu lüften, muss man sich wohl die Mühe machen und unsere Internetseite aufsuchen ...

1 Vgl. unsere Internetseite harp.copyriot.com

2 Auf den Begriff stießen wir zum ersten Mal auf der Internetseite der Dublin Unit for Speculative Thought (DUST) (http://dublindust.wordpress.com), deren Projekt dem unseren sehr ähnlich ist.





Flyer von Jennifer Gelardo

ZWEI ZOMBIES

Von der Kritik der Religion der Subjektivität zur Kritik der religiösen Subjektivität und zurück

Zwei Vortragsabende

am 27. 6. und 11. 7. 2014

in der Kriegkstraße 12

Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!

(FRIEDRICH NIETZSCHE:
DIE FROEHLICHE WISSENSCHAFT: 1882)

Man braucht sich nicht sonderlich über das Ende des Menschen aufzuregen; das ist nur ein Sonderfall oder, wenn Sie so wollen, eine der sichtbaren Formen eines weitaus allgemeineren Sterbens. Damit meine ich nicht den Tod Gottes, sondern den Tod des Subjekts, des Subjekts als Ursprung und Grundlage des Wissens, der Freiheit, der Sprache und der Geschichte. Man kann sagen, die ganze abendländische Zivilisation war auf dem Subjekt aufgebaut, und die Philosophen haben das nur konstatiert, als sie alles Denken und jegliche Wahrheit auf das Bewusstsein, das Ich, das Subjekt bezogen. In dem Erdbeben, das uns heute erschüttert, müssen wir vielleicht die Geburt einer Welt erblicken, in der man wissen muss, dass das Subjekt nicht eins ist, sondern zerrissen; nicht souverän, sondern abhängig; nicht absoluter Ursprung, sondern stets wandelbare Funktion.

(MICHEL FOUCAULT:
DIE GEBURT EINER WELT: 1969)

Die Moden kommen und gehen, und jede ist wie die andere. Die Vergoldung vergeht, das Leder besteht. Noch unlängst feierte man den Tod des Menschen und die Seinsverfehlung des Subjekts. Wenn man der aktuellen Presse glauben möchte, waren diese Meldungen etwas voreilig. Das Subjekt, ein echtes Stehaufmännchen, weilt anscheinend wieder unter uns. All dieses Gerede über den Tod des Menschen und das Ende des Subjekts war allerdings nie etwas anderes als pseudotheoretische Tarnung für eine Flucht aus der Verantwortung – von Seiten des Psychoanalytikers, des Denkers, des Bürgers. Desgleichen verbergen die lärmenden Verlautbarungen von heute über die Rückkehr des Subjekts, wie der vermeintliche ‚Individualismus', der sie begleitet, nur den voranschreitenden Zerfall unter einer weiteren seiner Formen. Das Subjekt ist nicht zurück, weil es nie fort war. Es war immer da – wenngleich nicht als Substanz, sondern als Frage und als Entwurf.

(CORNELIUS CASTORIADIS:
DER ZUSTAND DES SUBJEKTS HEUTE: 1986)

Die Ideen von einem Schöpfergott der Welt einerseits, einem diesem analogen und in einer Art Abhängigkeitsbeziehung zu ihm stehenden autonomen, schöpferischen, souveränen Subjekt andererseits als konstitutive Fundamente der traditionellen abendländischen Kultur sind seit etwa 200 Jahren Gegenstand vehementer Kritik von verschiedenster Seite. Bis heute schlagen die Emotionen hoch, wenn es um diese beiden zusammenhängenden Konzepte geht, scheint mit ihrer Infragestellung doch eine ganze Lebensform ihrer Existenzgrundlage beraubt zu werden. Wir befinden uns in der paradoxalen Situation, dass wir Gott und Subjekt weder eindeutig verleugnen, noch eindeutig bejahen zu können scheinen. Gott und Subjekt gleichen Zombies, die weder eine völlig gespensterhafte noch eine wirklich leibliche Existenz führen, weder lebendig noch im eigentlichen Sinne tot sind. Und auch wir selbst, insofern wir weder ganz Subjekt noch ganz Leib, weder Gott noch Tier sind und, wie man uns beibringt, sein sollen. Wie ein Zombie hängen wir uns an die Materie und andere Subjekte und benutzen sie, um unsere (Nicht-)Existenz aufrechtzuerhalten, können jedoch gleichzeitig nicht vollständig befriedigt sein, sondern nur auf Erlösung hoffen – entweder durch ein wirkliches Ende oder die Verklärung hin zu etwas Anderem.

Wir wollen uns über die genaue Struktur und Herkunft dieser Paradoxie verständigen und mögliche Auswege aus ihr diskutieren – sei es durch den Blick auf andere Kulturen, eine Neufassung des Subjekt- oder des Gottesbegriffs oder eine Veränderung der selbst zombiehaften Lebenswelt (was keine ausschließenden Alternativen darstellen sollen).

HERAUSBILDUNG VON SUBJEKTIVITÄT IM SPÄTKAPITALISMUS

EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZU ADORNOS SPÄTWERK

VON ALP KAYSERILIOGLU

in erinnerung an meine freundin und genossin kader ortakaya,
die, 28 jahre alt, am 6. november 2014 beim überqueren der grenze
nach kobanê von einem türkischen soldaten ermordet wurde.
kaderi kavgamda yaşatacağım!

Einleitung[1]

Im Gegensatz zu Interpretationen von Adornos Theorie des Subjekts, wonach Adorno schablonenhaft die Theorie vom autoritären Charakter verabsolutiere und/oder eine absolute Funktionalisierung von Subjektivität zwecks Herrschaft annehme, lässt sich hinreichend gut argumentieren, dass Adornos Subjektkonzeption komplexer gestaltet ist und Widersprüche sowie Emanzipationsmöglichkeiten kennt resp. zu denken möglich macht. Zusätzlich verstreuen sich Adornos Gedankengänge zum Subjekt auf viele Schriften zu unterschiedlichen Bereichen wie Ästhetik, Philosophie und Gesellschaftstheorie.

Da ich im Folgenden skizzieren will, wie man sich mit Adorno die Herausbildung von Subjektivität im Spätkapitalismus denken kann, muss ich, teils relativ äußerlich, den Umfang der Schriften, auf die ich mich beziehe, und der in ihnen verhandelten Bereiche reduzieren. Ich beziehe mich primär auf Adornos Schriften nach der Rückkehr aus dem Exil und zwar vor allem auf diejenigen, die primär philosophisch und soziologisch ausgerichtet sind, also z.B. die Negative Dialektik oder die Aufsätze aus den Soziologischen Schriften I. Hierdurch fallen z.B. die Arbeiten zu Kierkegaard und Husserl (weil vor der Rückkehr), aber auch die Ästhetische Theorie (weil stärker auf die Ästhetik fokussiert) weitestgehend heraus. Einige Gedankengänge, die ich hier als prägnant für das Spätwerk von Adorno darstelle, finden sich freilich auch in früheren Schriften; insofern sie mir helfen, meine Punkte klarer zu machen, verweise ich auch auf sie. Andererseits werde ich Gedankengänge mehr in den Vordergrund rücken, die mir bei Adorno eher untergründig vor sich hin zu brodeln scheinen; dafür werde ich manchmal Gedankengänge in den Hintergrund rücken, die fast schon kanonisiert sind. Ich habe somit, kurz gesagt, nicht den Anspruch, einen ‚wahren' Adorno zu lesen, sondern ich verfolge anhand von Adorno die Problemstellung: Unter welchen Bedingungen und wie bildet sich Subjektivität im Kapitalismus heraus und wie ist Emanzipation möglich?

Zusätzlich werde ich hier, auf Grund der Kürze, auf viele detaillierte Ausführungen, Quellenangaben und Diskussionen von Einwänden gegen Adorno verzichten: Meine Magisterarbeit ist zu demselben Thema wie der folgende Essay verfasst; dort sind auch die hier ausgelassenen Details zu finden.

Erfreulicherweise mehren sich in den letzten Jahrzehnten die Zahl der Autor*innen und Arbeiten, die versuchen die komplexeren gesellschaftstheoretischen Überlegungen Adornos systematisch herauszuarbeiten und möglicherweise gegenüber weniger sinnvollen resp. weniger produktiveren

Gedankengängen und Interpretationen von Adorno hervorzuheben. So hat z.B. Jan Weyand vor Kurzem eine Arbeit vorgelegt, in der er sich mit Adornos kritischer Theorie des Subjekts auseinandersetzt.[2] Meine eigenen Gedankengänge bauen stark auf Weyands Arbeit, aber auch auf Überlegungen z.B. von Heinz Steinert, Jürgen Ritsert oder Fredric Jameson auf.

Einige wenige Definitionen und Erklärungen möchte ich hier der Einfachheit halber noch vorausschicken: Unter schwachem Subjekt soll vorausgreifend schlicht verstanden werden ein Subjekt, das nicht oder nicht gänzlich über seine Existenzbedingungen verfügen kann – obwohl man, mit welchem Recht auch immer, unterstellen kann, dass es das können sollte. Ein starkes Subjekt ist dann wiederum eines, das über seine Existenzbedingungen verfügen kann – in dem Umfang und in der Weise, in der es wünschenswert ist. Spätkapitalismus soll einen Zustand bezeichnen, in dem die Perioden der großen Klassenkämpfe in den imperialistischen Zentren – zumeist, normalerweise, verglichen mit vorherigen Perioden – geendet haben durch eine bestimmte Form der Integration der Arbeiter*innen.

Soviel zu den einleitenden Überlegungen. Als letztes will ich hier noch einen kurzen Überblick über den Aufbau dieses Essays geben: Zuerst möchte ich herausarbeiten, was Adorno unter ‚Subjekt' versteht (2). Dann gehe ich dazu über, darzustellen, warum und unter welchen Bedingungen man sagen kann, Subjektivität im Spätkapitalismus sei strukturell schwach (3). Da sich hier zeigen wird, dass Subjekte unter widersprüchlichen Bedingungen, die gleichzeitig Emanzipationspotenziale mit sich bringen, entstehen, wird sich abschließend die Frage nach Alternativen und daher nach der Möglichkeit und Struktur von Widerstand, Emanzipation und starken Subjekten stellen lassen. Ich werde abschließen also darstellen, wie und vor allem warum es nach Adorno möglich ist, aus dem Zustand der Schwäche heraus Widerstand gegen das Bestehende zu leisten zwecks Überwindung desselben, sowie: wie es nach Adorno möglich ist, andere Subjekt- und gesellschaftliche Verhältnisse anzuvisieren und, teils, zu realisieren (4).

> Unter welchen Bedingungen und wie bildet sich Subjektivität im Kapitalismus heraus und wie ist Emanzipation möglich?

Adornos Begriff des Subjekts

In diesem Abschnitt möchte ich zu erst die unterschiedlichen Bedeutungshinsichten des Begriffs des Subjekts bei Adorno geben (2a) und dann zeigen, wie diese unterschiedlichen Bedeutungshinsichten miteinander zusammenhängen und wie sie sich aus der Perspektive des einzelnen Subjekts darstellen (2b). Das ganze wird das Verständnis dessen erleichtern, was Adorno mit Vorrang des Objekts (2c) sowie mit dem Begriff des Nichtidentischen (2d) meint. Alle zentralen Punkte und Theoreme Adornos zum Subjekt verweisen auf die Einbettung des Subjekts in gesellschaftliche Verhältnisse – weswegen ich dann dazu übergehen werde darzustellen, wie sich Subjektivität im Spätkapitalismus herausbildet (3).

a) Insofern Subjekt verstanden wird als Entität, die sich als eine von Anderem unterschiedene Individualität weiß, mit Vernunft denkt, sowie eigene Absichten und Intentionen mit Willen verfolgt und zu realisieren trachtet, sowie im Allgemeinen seine eigene Glückseligkeit beabsichtigt, ist es für Adorno ein Produkt der Moderne; das Subjekt, gedacht am Modell des Individuums, als immer schon Dagewesenes zu begreifen hält Adorno für „schiere[n] Platonismus".[3]

Subjekt meint also einmal ganz klassischerweise das Individualsubjekt, das für Adorno modernen Ursprungs ist.[4] Andererseits verweist das Individualsubjekt über sich hinaus: Um sich als die Einheit eines Subjekts zu bilden, muss es, bewusst oder unbewusst, Begriffe und Urteile nutzen, also allgemeinere, mentale Operationen, die über den Umfang einer einzelnen Wahrnehmung sowie Erfahrung, aber auch über den Umfang des jeweiligen einzelnen Subjekts hinausgehen.[5] Die Formen des Schließens und die Inhalte der Begriffe sind allgemein und gesellschaftlich bestimmt. Im Begriff des Subjekts ist somit etwas enthalten, das nicht im Begriff des Individualsubjekts aufgeht: gesellschaftliche Formen und Inhalte.[6] Dies ist die zweite Hinsicht im Subjektbegriff Adornos. Zum Dritten[7] spricht Adorno, etwas missverständlich, von der Gesellschaft selbst als Subjekt, nämlich als Subjekt der Selbsterhaltung. Damit meint er m.E. jedoch nicht eine Art von Gesamtsubjekt, das mit Selbstbewusstsein oder selbstbewusstseinsähnlicher Struktur

agiert, sondern die Einheit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der gesellschaftlichen Institutionen und die Zwecke und Prinzipien, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung und die gesellschaftlichen Institutionen bestimmen und anleiten. Jedes einzelne Subjekt kann nur existieren als Teil der Gesellschaft; das wiederum heißt, dass es dieses Individuum nur als irgendwie integriert in das System der Gesellschaft sein kann, sprich: dass es in gewisser Hinsicht die gesellschaftlichen Zwecke und Prinzipien übernehmen, Teil der Arbeitsteilung und des institutionellen Gefüges sein und, dass es sich als dieses Gesellschaftsmitglied mit gesellschaftlicher Funktion und entlang gesellschaftlicher Prinzipien und Zwecke erhalten muss. Der Begriff der Selbsterhaltung hat somit bei Adorno zwar ein biologisches Substrat – nämlich überhaupt sich am Leben zu erhalten –; sie ist aber immer auch schon gesellschaftlich bestimmt: nämlich, im Falle der bürgerlichen Gesellschaft, als Erhaltung des Selbst als Teil der Gesellschaft, um als biologisches Lebewesen erhalten zu werden und, zusätzlich und davon unterschieden, um als ein Individuum sein zu können, das nicht in seinen gesellschaftlichen Funktionen aufgeht, sondern auch eigenständige Absichten und Gedanken verfolgt.

b) Das Individualsubjekt ist also eine eigenständige Entität wie auch Teil der Gesellschaft. Zur Beschreibung des Zusammenhangs dieser beiden Seiten im Individualsubjekt selbst nutzt Adorno die Begrifflichkeiten der Psychoanalyse.8 In der Ich-Instanz als der Instanz, die die Interessen der Gesamtpersönlichkeit ausbildet und vertritt, sorgt Rationalität für die Anpassung an die Realität im Dienst der Selbsterhaltung. Das heißt, um sich an die Realität zwecks Überleben und Leben anzupassen, muss sich das Individualsubjekt die Begriffe, Formen, Gesetze usw., die die gesellschaftliche Realität strukturieren und anleiten, aneignen, muss also richtig oder gültig zu denken und urteilen verstehen. Andererseits werden die Individualsubjekte, wie schon erwähnt, in der Moderne auch subjektiviert derart, dass sie die Vorstellung haben, eigene Ziele und Zwecke zu verfolgen: Dies wird auch Teil ihres Selbsts, das da erhalten wird resp. um dessentwillen gesellschaftliche Funktionen übernommen werden. Hieraus erwächst die Möglichkeit dessen, was Adorno mal zweite Reflexion, mal Selbstbesinnung nennt: die Prüfung der gesellschaftlichen Normen, inklusive der Struktur des Selbsts, das da erhalten werden soll, unter der Hinsicht, ob sie vernünftig sind im Sinne dessen, dass sie ein glückliches Leben möglich machen. Diese zweite Reflexion oder Selbstbesinnung bedient sich freilich auch der Rationalität, indem sie in Form von Fragen, Kritik, Urteilen und Begriffen diese Prüfung vornimmt, d.h.: Rationalität ist nicht bloß Medium von Anpassung, sondern auch von Kritik. Zu Recht meint nun Adorno, ein solcher Art verstandenes Ich sei dialektisch, nämlich ein Stück Libido (als dasjenige, was das Glück und die Realisierung der Zwecke des Einzelnen möglich machen soll) wie auch Repräsentant der Welt (als Anpassung an die Realität). Damit entgeht Adorno der Reduktion von Rationalität auf etwas, das durch ein vorrationales Triebleben mehr oder minder vollständig determiniert ist; andererseits entgeht er der Spaltung von rationaler, überempirischer, spiritueller, usw. Persönlichkeit auf der einen und Körper, Trieb, Natur, usw. auf der anderen Seite.

Hier stellt sich die Frage, wie man sich den Zusammenhang denken kann zwischen Glück und Glücksfähigkeit einerseits, wobei beides immer als irgendwie auch sinnlich und körperlich gedacht wird; und Begriffen, Urteilen, Normen, Symbolen usw., also mentalen und sprachlichen Repräsentationen andererseits.9 In Kürze kann man sagen, dass Adorno meint, Begriffe und Urteile seien Teil der Realität insofern sie als mentale Repräsentationen die Seite der Gesetzmäßigkeit und Zweckgebung in und an den Dingen und Verhältnissen ausdrücken. Adorno denkt, dass die Natur – verstanden als innere wie äußere – an sich gewisse Gesetzmäßigkeiten mit sich bringt, dass sie also an sich bestimmte Formen, Gesetze und Inhalte hat; dass sie aber andererseits auch offen ist für neue oder andere Bestimmungen, d.h. Formen, Gesetze und vor allem Zwecke, die ihr der Mensch aufdrückt. Insofern kann Adorno sagen, Vernunft sei Teil von Natur wie auch von ihr unterschieden: Teil von Natur insofern Teil einer bestimmten Art lebendiger Wesen, die sich durch Stoffwechselverhältnisse mit ihrer natürlichen Umwelt reproduzieren; von Natur unterschieden, insofern sie nicht prädeterminiert durch gegebene Naturverhältnisse selbst bestimmt, was die Struktur von Gesellschaft, der Subjekte und des Naturstoffs selbst sein soll, dadurch aber wieder in Natur zurückgeht, nämlich als eine Bestimmungsmacht, die der gegebenen Natur neue und andere Bestimmungen aufdrückt.

c) An der Gebundenheit von Gesellschaft und Vernunft an Natur sowie des Subjekts an Begriffe macht sich Adornos These vom Vorrang des Objekts fest.10 Was Vorrang des Objekts nicht heißen kann, ist: dass das Verhältnis von Subjekt und Objekt so gestaltet ist, dass das Subjekt auf eine fertige Objektivität trifft, die es dann möglichst unverstellt und luzide vorstellt und dementsprechend handelt. Vorrang des Objekts heißt bei Adorno immer Vorrang von Materialität gegenüber Vernunft und Vorrang von Gesellschaft gegenüber

Individuum und einzelner Aktion. Das heißt erstens: dass Vernunft und Gesellschaft in ihrer Tätigkeit immer auf irgendwie gegebenes Material verwiesen bleiben, dass sie dann zwar ändern, neu bestimmen, dem sie Formen und Zwecke geben, die es noch nicht hatte; aber dennoch behält diese Materialseite, auch durch die neuen Formen und Zwecke hindurch und mit diesen neuen Formen und Zwecken, eine gewisse Eigenständigkeit, ja sogar Festigkeit bis Widerständigkeit. Ein Beispiel: Die Objekte der Architektur sind menschengemacht und haben Funktionen und Formen, die sich zwar normalerweise an Behausung und d.h. an eine Überlebensfunktion anlehnen, gleichzeitig aber darüber hinausgehen und andere Funktionen, Symbole, Zwecke, Prestige, kurz: gesellschaftliche Verhältnisse ausdrücken und gestalten. Das Darüberhinausgehende kann man die subjektive Seite nennen. Andererseits: Steht einmal ein Gebäude und gilt ein architektonischer Stil gesellschaftlich, so nimmt er eine gewisse Eigenständigkeit an. Hier kommen wir zur objektiven Seite. Einmal ganz banal im Sinne dessen, dass ich mir ein Gebäude nicht einfach wegwünschen kann, wenn es schon steht, sondern eben bestimmte Techniken und Praktiken lernen und anwenden muss, um das Gebäude abzureißen. Dies ist der Vorrang der Materialität. Und zum anderen aber: Etabliert sich ein bestimmter architektonischer Stil, z.B. Kirchen so und so zu bauen und nicht anders, dann bekommt dieser Stil, der einhergeht mit normativen wie theoretischen Begründungen und Zusammenhängen, eine gewisse Festigkeit und eventuell Widerständigkeit gegenüber Abweichung und/oder Veränderung. Ein einzelnes Individuum oder eine einzelne Aktion werden jedenfalls diesen Stil nicht umschmeißen; sondern es wird die koordinierte Tätigkeit vieler Individuen und vieler Aktionen hierfür nötig sein. Das ist der Vorrang von Gesellschaft.

d) Im Rahmen dieser Differenzierung von Subjekt und Objekt und des Vorrangs des Objekts im Verhältnis von Subjekt und Objekt bestimmt sich bei Adorno auch sein Gebrauch des schillernden Begriffs der Nichtidentität oder des Nichtidentischen. Jürgen Ritsert hat in einem Essay die vielen Bedeutungshinsichten dieses Begriffs herausgearbeitet.[11] Ich möchte hier nur auf einen bestimmten Ausschnitt des Bedeutungshorizontes dieses Begriffs eingehen. Wenn die Identität eines Dinges oder eines Verhältnisses etwas ist, was macht, dass ich mich gegenüber dem jeweiligen einzelnen Ding oder Verhältnis, das mir in der Erfahrung begegnet, so verhalte, wie ich es mir in der Identität des Dinges oder des Verhältnisses denke (A ist x,y,z, ...), dann ist Nichtidentität der Ausdruck dafür, dass ich mich dem Ding oder dem Verhältnis gegenüber in der Erfahrung auch anders verhalten könnte, dass das Ding oder das Verhältnis anders sein könnte. Dieser Möglichkeitsraum leitet sich her aus der Differenz zwischen Objekt und Subjekt: Wie gesagt bringt die Natur eigene Bestimmungen usw. mit, das Subjekt (die Gesellschaft, das Individuum) tun ihm neue an. Natur ist bestimmt und bestimmbar. Die grundsätzliche Lücke, die sich auftut zwischen an-sich-Bestimmtsein und zusätzlich-bestimmt-werden-Können von Natur, macht Abweichung und Veränderung von Identitäten möglich, da das gegebene Naturmaterial gegenüber menschlichen Identifikationen stets unterbestimmt bleibt. Identifikationszwang derweil findet nun genau dort statt, wo ich den Möglichkeitsraum an und um den Dingen und Verhältnissen marginalisiere, als unwichtig abtue, oder nur unter der Hinsicht ganz bestimmter Prinzipien gelten lasse, was eventuell zu einer Beschädigung oder zu Leiden führt. Die Reduktion des Verhaltens von Subjekt zu Objekt auf das Vorstellen oder das Denken, d.h. der Vorrang des mentalen Repräsentierens gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erfahrung im Verhalten zum Objekt ist eine mögliche Art des Ausübung von Identifikationszwang, z.B. als Forderung nach einer möglichst wissenschaftlichen, klaren und distinkten Sprache, die die verwirrende und verwirrte Alltagssprache ablösen oder ihr zumindest gebieten soll. Die Reduktion der Dinge und des subjektiven Verhaltens gegenüber Dingen auf klare Prädikate und Definitionen versperrt nach Adorno einerseits das mögliche Wissen darum, dass und wie die Dinge nicht nur eigenständig und klar definiert sind, sondern in mannigfachen Bestimmungsverhältnissen stehen und verändert werden können; und zwar stehen sie in diesen Bestimmungsverhältnissen in einer Art und Weise, dass dieses Geflecht nicht so gelöst werden kann, indem man z.B. separiert in unterschiedliche Hinsichten desselben Dinges, also z.B. „A betrachtet unter der Hinsicht x ist doch was anderes als A betrachtet unter der Hinsicht y". So ist ja, wie erwähnt, das Individualsubjekt etwas, das sich nicht nur aus sich selbst verstehen lässt, sondern sich erst in Beziehung und in Bestimmung zu Anderem – nämlich Gesellschaft im weitesten Sinne – konstituiert; die Seperarierung dieser unterschiedlichen Momente kann nur analytisch – also gedanklich – erfolgen, nicht jedoch synthetisch (es gibt kein reales Individuum, das nicht gleichzeitig und immer gesellschaftlich bestimmt wäre). Andererseits versperrt ein solches Verhalten auch die Möglichkeit der Dinge und Verhältnisse anders zu sein und anders erfahren werden zu können. Und zwar nicht nur im Sinne von: dass sie andere Prädikate, Eigenschaften usw. haben können, sondern: dass sie überhaupt erfahren statt bloß vorgestellt werden können, und dass sie auch anders vorgestellt und dementsprechend erfahren werden können als nur in klar voneinander

separierten und vollständig bestimmten Eigenschaften/Prädikaten. Bestes Beispiel und immer ‚heiß' diskutiert: geschlechtliches Begehren. Das gibt es, wie es sich äußert und welche bestimmte Form es annimmt lässt sich aber nicht aus dem Begehren selbst oder einer vorgängigen Natur ableiten, sondern ist das Produkt zusätzlicher Bestimmungen, die selbst auch wieder revidiert oder verändert werden können, da dem Begehren ein Moment von Unbestimmtheit angeheftet bleibt. Insofern Identität gestiftet wird in Form von Identitätszwang wie hier beschrieben, nutzt Adorno den Begriff der Nichtidentität schärfer, z.B. als Widerspruch.12 Mit Nichtidentität ist dann gemeint alles, das sich der Identifizierung nicht fügt, darunter leidet, dagegen widersteht.

Aber woher kommt der Identifikationszwang und welche beschädigenden Wirkungen könnte er haben? Wie genau ist Gesellschaft strukturiert und sind die jeweiligen einzelnen Subjekte in ihr situiert? Welche Konsequenzen zeitigt das für das Verhältnis von Selbsterhaltung und Selbstbesinnung? Und wie ist Emanzipation möglich? Zur Beantwortung dieser Fragen ist es nun nötig, näher darauf einzugehen, wie sich Adorno spätkapitalistische Gesellschaften verfasst denkt.

Spätkapitalistische Gesellschaft und schwaches Subjekt

Es gibt eine Reihe an Einwänden gegen Adornos Theorie des Subjekts, insbesondere hinsichtlich der Genese des Subjekts. Sie kreisen mehr oder minder alle um das Theorem der Naturbeherrschung. Ich werde zeigen, dass die Kritik an Adorno in der Tat einen richtigen Punkt macht, dass sich aber zugleich Adornos Theorie des Subjekts anders begründen und die Passagen und Theoreme zur Naturbeherrschung auch anders lesen lassen. (3a) Ich werde diesbezüglich dazu übergehen darzustellen, wie man den Begriff der gesellschaftlichen Totalität und ergo der Genesis des Subjekts bei Adorno anders lesen kann. (3b) Das wird mir ermöglichen, den charakteristischen, modernen Konflikt der Subjekte darzustellen (3c): aus dieser Konfliktlage ergibt sich die laut Adorno sogenannte fundamentale, libidinöse Konstellation. (3d) Darauffolgend möchte ich anhand des Begriffs der Integration aufweisen, was die wesentlichen Veränderungen der gesellschaftlichen Struktur und der Struktur des Subjekts in spätkapitalistischen, insbesondere ‚fordistischen' Gesellschaften sind. (3e) Als letztes möchte ich nachweisen, dass man mit Adorno durchaus auch die Veränderungen in Sozial- und Subjektstruktur erklären und begreifen kann, die sich mit dem Neoliberalismus ergeben. (3f) Weil ich nun in diesem Abschnitt eine andere Lesart der Genesis, Struktur und vor allem Widersprüchlichkeit in der Struktur des Subjekts mit Adorno präsentiere, wird daraus folgen, dass selbstverständlich Kritik an, Widerstand gegen und Überwindung der jetzigen Gesellschaftsform möglich und wünschenswert sind, sowie, dass Adorno durchaus auch Potenziale von Emanzipation und anderen Subjektverhältnissen in kapitalistischen Gesellschaften mitbedenkt. (4)

a) Nach einer bestimmten Lesart von Adorno, die insbesondere durchgeführt wird anhand der Dialektik der Aufklärung, wird Herrschaft aus anthropologischen Konstanten abgeleitet. In Reaktion auf die Angst, die die Natur bei den noch schwachen Menschen auslöst, bilden die Menschen Mechanismen der Kontrolle aus, die unter den Stichpunkten Arbeit und Denken stattfinden. Zwecks Kontrolle der äußeren Natur wird auch die innere kontrolliert und das Prinzip der Herrschaft auch auf innergesellschaftliche Verhältnisse ausgeweitet. Der Warentausch ist dann das gesellschaftliche Verhältnis, das Herrschaft am abstraktesten gestaltet: Alles gilt nur soviel, wie es sich mit anderem vergleichen und austauschen lässt. Umso mehr der Warentausch universalisiert wird, umso mehr wird abstraktes Denken universalisiert und vice versa: Umso mehr abstraktes Denken universalisiert wird, umso mehr kann sich der Warentausch universalisieren. Denn Sachen auf ihre Funktion im Warentausch abzuziehen setzt voraus, dass man von ihren jeweiligen qualitativen Eigenschaften zwecks Tausch und Funktion auch in der Vorstellung abstrahieren können muss. Die höchsten Begriffe der Philosophie werden dementsprechend Funktionsbegriffe, z.B. die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption: Jede mögliche Erfahrung untersteht ihr notwendig und sie ist etwas, dessen Funktion darin besteht, alle mögliche Erfahrung zu fasslichen Einheiten anhand von Kausalketten zusammenzufügen.

Mit Weyand13 und vielen anderen teile ich die Kritik, dass eine solche anthropologische Erklärung von Herrschaft im Grunde keinen Ausweg mehr zulässt und auch nicht mal die Genesis der Kritik an Herrschaft erklären kann – oder nur ‚erklären' kann als puren Zufall14, was dann wiederum keine Erklärung mehr ist. Zusätzlich kann die Erklärung von gesellschaftlicher Herrschaft aus Naturbeherrschung und universalisiertem Warentausch nicht die Entstehung von Klassen, geschweige denn von Ausbeutung in der kapitalistischen Produktionsweise erklären. Denn Warentausch heißt, dass Ware A gegen Ware B entsprechend den Werten oder Preisen beider getauscht wird. Im Warentausch gibt es deshalb überhaupt kein Problem, oder, wenn er dazu dienen soll Mehrwert und Profit zu begründen, dann ist im Warentausch Profit nur möglich dadurch, dass ich

als Besitzer der Ware A den Besitzer der Ware B veräppel und ihm meine Ware teurer verkaufe, als sie eigentlich wert ist. Aber was ist, wenn das jeder einzelne Warenbesitzer macht? Dann gleichen sich die Tricksereien aus und es gibt gar keinen Profit mehr. Als letztes lässt sich noch anführen, dass eine solche Lesart dazu tendiert, alle näheren sozialphilosophischen und politischen Strukturanalysen von Gesellschaft als nebensächlich abzutun.

Ob man deshalb allerdings gleich alle Thesen zur Naturbeherrschung und zur instrumentellen Vernunft verwerfen muss, halte ich für ebenso fragwürdig. Unter anderem Jameson15 hat vorgeschlagen, zentrale Theoreme insbesondere der Dialektik der Aufklärung umzuschreiben [to rewrite] und die kritische Perspektive auf Naturbeherrschung zu begreifen als Perspektive auf Formen der Naturbeherrschung, die mit jeweiligen Produktionsweisen einhergehen oder einhergehen können, sprich die These von der Naturbeherrschung gerade nicht anthropologisch zu lesen. So liest dann auch z.B. Steinert16 den Exkurs zu Odysseus nicht als eine Urgeschichte von Subjektivität im Sinne von: das Subjekt, wie es seit Anbeginn aller Zeiten entsteht und existiert; sondern als Urgeschichte des bürgerlichen Subjekts, wie es in kapitalistischen Gesellschaften entsteht. Andererseits separiert z.B. Ritsert17 die Begriffe des zweckrationalen Handelns und der instrumentellen Vernunft, wobei er meint, zweckrationales Handeln sei materielle Existenzbedingung der Menschheit, instrumentelle Vernunft jedoch eine bestimmte Verkehrung dieses Handlungsprinzips insofern irrationale Zwecke verfolgt und die Reflexion über die Zwecke oder über die Prinzipien der Zwecksetzung ‚abgeschattet' wird.

Mir soll es hier jedoch um etwas anderes gehen: Einmal angenommen Herrschaft und ergo Identitätszwang seien nicht anthropologisch, sondern historisch und sozial zu erklären und zusätzlich seien Adornos Ausführungen zu Herrschaft und Identitätszwang primär zu verstehen als bezogen auf kapitalistische Gesellschaften – wie also ist die kapitalistische Gesellschaft beschaffen und welche grundlegenden Konflikte für die in diesen Gesellschaften stehenden Subjekte bringt sie mit sich?

b) Weyand18 hat eine Interpretation des Begriffs der gesellschaftlichen Totalität und der Entstehung von ihr entsprechenden resp. von ihr hervorgebrachten Herrschaftsformen bei Adorno vorgeschlagen, die sich bei diesem eher untergründig19 finden lässt und sich an Marx Begriff des gesellschaftlichen Gesamtkapitals anlehnt. Der Begriff des gesellschaftlichen Gesamtkapitals bei Marx ist der Begriff eines bestimmten Prozesses zwischen vielen Einzelelementen und ist dadurch etwas, das wesentlich durch die spezifische Bewegung der Einzelelemente bestimmt wird. Das gesellschaftliche Gesamtkapital ist somit nicht etwas, das eine vorausgesetzte Substanz ist, die sich in ihre Unterschiede teilt, sich gewissermaßen durch sie hindurch bewegt und dann – und deshalb immer – ‚zu sich zurückkehrt'. Kapital besteht darin, aus Geld mehr Geld zu machen und spezifischer darin, durch einen bestimmten Input an Arbeitskraft und Produktionsmitteln ein größeres Output an verkaufbaren Waren zu produzieren, deren Absatz dann den Prozess auf höherer Stufenleiter wieder in Gang setzt. Jedes einzelne Kapital ist aber gebunden an die Produktion eines oder mehrerer bestimmter Gebrauchswerte, für deren Produktion wieder ein oder mehrere bestimmte Gebrauchswerte gebraucht werden. Die vielen einzelnen Kapitale sind aufeinander in technischer Hinsicht verwiesen insofern das Produkt des einen Kapitals die Voraussetzung der Produktion des anderen oder mehrerer anderer Kapitale liefert und vice versa. Marx selbst teilt die gebrauchswertmäßige Verteilung der vielen Kapitale im 2. Band des Kapital allgemein in die Abteilungen der Produktionsmittel- (I.Abt.) und der Konsumtionsmittelproduktion (II.Abt.) ein, wobei er in der Konsumtionsmittelproduktion noch unterscheidet zwischen Konsumtionsmittelproduktion für die Werktätigen (II.Abt.a)) und diejenige für die Kapitalist*innen (II.Abt.b)). Diese beiden Abteilungen unterteilen sich dann nochmal in konkrete Produktionssektoren, z.B. Stahlindustrie. Jedes Kapital aus beiden Abteilungen – d.h.: solange ein Kapital nicht in beiden Abteilungen Produktionseinheiten besitzt – ist auf Produkte der jeweiligen anderen Abteilung und auf den Absatz in anderen Produktionssektoren oder der anderen Abteilung verwiesen, um sich zu reproduzieren. Das gesellschaftliche Gesamtkapital ist hier die Bewegung der Reproduktion der miteinander in technischer Hinsicht zusammenhängenden und aufeinanderverwiesenen Kapitale. Andererseits ist das Leitmotiv von jedem Kapital die Produktion und/oder Aneignung von Profit. Das löst eine zusätzliche, profitorientierte Bewegung aus. Einerseits muss jedes einzelne Kapital seine Produktionsbedingungen optimieren, d.h. salopp formuliert: mehr, besser, schneller, billiger, usw. produzieren als seine Konkurrenten, um einen Surplusprofit einzuheimsen und, zusätzlich, nicht unterzugehen in der Konkurrenz, in der nämlich alle Kapitale gleichermaßen zu dieser Optimierung gezwungen sind. Andererseits drängt das Kapital natürlich in jene Sektoren, die am meisten Profit abwerfen, so dass eine Investitionsbewegung der Kapitale von

weniger profitablen zu profitableren Sektoren stattfindet und deshalb mal der eine Sektor ganz besonders floriert, mal ein anderer.

Die Existenz von Klassen – namentlich von Kapitalist*innen und Proletarier*innen – wird in dieser Lesart historisch begründet, nämlich aus der ursprünglichen Akkumulation: Arbeitskraft muss aus den feudalen und bäuerlichen Verhältnissen losgelöst und dem kapitalistischen Arbeitsmarkt ‚frei' zugänglich gemacht werden, damit so etwas wie ein Proletariat und ergo die kapitalistische Produktionsweise existieren kann. Um zusammenzufassen: Die kapitalistische Produktionsweise besteht in der Produktion um des Profits willen, die zur steten Voraussetzung die (physikalische und soziale) Reproduktion der Lohnarbeitskraft und als Bewegungsprinzip den Durchschnittsprofit als Motor der Konkurrenz unter den Kapitalist*innen bei Strafe des Untergangs hat. Der Warentausch ist ein – obzwar grundlegend wichtiges – Element des Gesamtproduktionsprozesses des Kapitals als Ort der Realisierung von Profiten und der Konsumtion.

Zusätzliche[20], nicht immer unmittelbar ökonomische Bedingungen der Existenz und der Gestalt der kapitalistischen Produktionsweise und bürgerlicher Gesellschaften sind ein bestimmtes Niveau der Produktivkraftentwicklung sowie ein bestimmtes institutionelles und ideelles Gefüge, das eine bürgerliche Subjektivierung möglich macht. Die Produktivkraftentwicklung und ergo der Arbeitsertrag muss dermaßen fortgeschritten sein, dass massenweise Menschen aus der Landwirtschaft heraus und in die Städte gehen können – erst hier bilden und verallgemeinern sich die modernen Formen von Produktion und Konsumtion sowie die klassischen modernen Institutionen (Gerichte, Schulen, Gefängnisse, usw.). Zuzüglich entsteht die Bourgeoise in einer Absetzbewegung gegenüber den feudalen Verhältnissen. Ideen wie Freiheit – von Willkür, äußerlichem und unmittelbarem Zwang – und Gleichheit – aller in betreffs ihrer Rechte gegenüber der alten Stände- und Privilegienordnung – zertrümmern die feudalen Banden und heben unmittelbare Abhängigkeitsverhältnisse auf. Abhängigkeit entsteht nun durch Zustimmung unterschiedlicher Parteien, wenn auch die unterschiedlichen Parteien materiell mit sehr ungleichen Existenzbedingungen aufeinandertreten, wird also etwas, das durch Vermittlungen erst hergestellt wird – und eine ganz grundlegende Form der Vermittlung sind die jeweiligen Individualsubjekte, die nun als solche subjektiviert werden, weil sie zueinander nicht mehr in unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnissen stehen und, im Gegenteil, nun dazu angerufen werden, sich zueinander aufgrund eigener Überlegungen, Wünsche, Absichten, usw. zu verhalten.

Weyand[21] spricht nun missverständlich davon, dass die Bewegung des gesellschaftlichen Gesamtkapitals die gesellschaftliche Totalität sei, und, auf Marx verweisend, davon, dass sich diese Totalität durch den „stummen Zwang der Verhältnisse" (Marx) gewissermaßen ‚von selbst' reproduziert; obwohl doch auch er auf die zentrale Bedeutung von solchen Institutionen wie der Familie oder der Kultur(industrie) in der Konstituierung der bürgerlichen Gesellschaft bei und mit Adorno eingeht und zudem solche Ideen wie die Freiheit und die Gleichheit in den Vordergrund rückt. Will man also Adornos Begriff der gesellschaftlichen Totalität in all seiner Komplexität einholen, muss man seine spezifischeren Institutions- und Strukturanalysen z.B. zu Familie oder Verwaltung und Organisation ausgraben und systematisch explizieren. Das kann ich hier nicht in aller Ausführlichkeit machen. Ich will hier nur darauf hinweisen, dass, in meiner Lesart, der Begriff der gesellschaftlichen Totalität bei Adorno nicht nur einen komplexen ökonomischen Prozess versucht zu begreifen, sondern auch ganz grundlegende, nicht unmittelbar ökonomische Institutionen, Denkformen und Verhaltensweisen umfasst, die für die Konstituierung kapitalistischer, bürgerlicher Gesellschaften unabdingbar sind resp. diese Gesellschaften wesentlich mit-prägen. Ansätze für einen explizierten Begriff einer so verstandenen, komplexen Totalität[22] lassen sich bei Adorno genauso finden wie nähere Ausführungen zu einzelnen Strukturelementen einer solchen Totalität.

c) Jedenfalls bestimmt Weyand anhand von Adorno einen charakteristischen, modernen Konflikt[23] in den jeweiligen Individualsubjekten aufgrund der kapitalistischen Totalität. Was heißt das? Die Ideen der Freiheit und der Gleichheit gehen über ihre Realisierung als Vertragsfreiheit und Rechtsgleichheit hinaus und finden ihre Stütze in den jeweiligen Individualsubjekten, die dazu angerufen werden, ihr Leben jenseits von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen und als körperliche Wesen mit mannigfaltigen Bedürfnissen und Potenzen zu führen und zu entfalten. Das können sie vor allem auch dadurch, da die Produktivkraftentwicklung ermöglicht, dass sie überhaupt Individualsubjekte werden können wie auch, dass sie ihre Absichten und Zwecke als Individualsubjekte prinzipiell realisieren können. Hier gibt es aber zwei Probleme: Erstens ist in bürgerlichen Gesellschaften die Realisierung der Potenziale von Freiheit und Gleichheit für die jeweiligen Individualsubjekte materiell relativ zufällig und gebunden an

Macht, d.h. reale Verfügung über Produktions- und Konsumtionsmittel, Wissen, usw. Andererseits ist der Zweck der kapitalistischen Produktionsweise nicht das glücksfähige Leben der Menschen, sondern primär die Produktion von Profit. Das Leben der Einzelnen wird zum Mittel der Erlangung des Zwecks, d.h. des Profits und wird, wenn überhaupt, nur nebenher mitbedacht. Dadurch wird das Überleben und Leben des Einzelnen in einer bestimmten Hinsicht zufällig und steht strukturell nicht mehr unter der Kontrolle des Einzelnen: Es ist nämlich die profitorientierte Bewegung der Kapitalien, die Arbeitskräfte entlassen und je nach Bedarf wieder anziehen, wobei der Verkauf der eigenen Arbeitskraft für die meisten Menschen (für die Arbeiter*innen) notwendige Bedingung dafür ist, dass sie an die Mittel ihrer Existenz herankommen. Ihre Existenz ist dadurch in gewissen grundlegenden Hinsichten, nämlich der Seite der Bedingungen nach, ihrer Kontrolle entzogen, oder anders formuliert: Die meisten Subjekte sind schwach, weil sie über grundlegende Bedingungen ihrer Existenz nicht verfügen und diese Bedingungen derart gestaltet sind, dass ihr jeweiliges Glück und ihre jeweiligen Potenziale als sekundär gesetzt werden.

Andererseits ist der Zweck der kapitalistischen Produktionsweise nicht das glücksfähige Leben der Menschen, sondern primär die Produktion von Profit

Das Prinzip der Selbsterhaltung spaltet sich damit in den jeweiligen Individualsubjekten: Einerseits wird es bestimmt durch das zur Anpassung angehaltene Realitätsprinzip, d.h. als mehr oder minder bewusster, internalisierter Zwang zur Anpassung und Funktionstüchtigkeit für die Gesellschaft, um zu überleben und zu leben. Hier gehören z.B. die ‚klassischen' Sexualtabus zwecks Fixierung auf Arbeit und Leistungsfähigkeit hinzu. Hieraus leitet sich auch der gesellschaftlich motivierte Identitätszwang ab: Anpassung an die kapitalistische Produktionsweise zwecks Überleben und Leben verlangt ein Ensemble an, historisch sich verändernden, Verhaltensweisen, die alle Handlungen, Dinge und Verhältnisse seitens eines Subjekts resp. in Bezug auf ein Subjekt unter die leitenden Prinzipien und Erfordernisse der kapitalistischen Produktionsweise und des kapitalistischen Lohnarbeitsalltags bringt, sie derart identifizieren. Entsprechend diesen Prinzipien sich zu verhalten, wird also durch die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse motiviert und nahelegt; und genau dieses Ensemble an Verhaltensweisen ist es, was m.E. Adorno sinnvollerweise mit seinem Gebrauch des Begriffs des „transzendentalen Subjekts"[24] meint: Damit kann nicht gemeint sein, dass jeder menschlichen Interaktion automatisch, widerspruchsfrei die Anpassung an die Imperative der kapitalistischen Produktionsweise vorausgesetzt ist resp. jede menschliche Interaktion derart prädeterminiert ist. Sondern: Um zu überleben und zu leben, müssen sich die Menschen in gewisser Hinsicht den Imperativen der kapitalistischen Produktion anpassen; ob sie das ausschließlich tun, das ist damit noch nicht geklärt. Denn andererseits geht das Prinzip der Selbsterhaltung in bürgerlichen Gesellschaften nicht nur darin auf, die Anpassung an die gesellschaftlichen Normen zu besorgen zwecks Überleben; sondern sie ist zugleich die Funktion der Selbstreflexion als einer Funktion im Seelenhaushalt, d.h. als Frage nach dem Zweck und Nutzen, den die Gesellschaft und die eigene Tätigkeit für das eigene Leben und das eigene Glück hat. Der charakteristische, moderne Konflikt besteht nun in der Dialektik der Identifikation des Selbst mit den Imperativen der kapitalistischen Produktionsweise einerseits und der Möglichkeit von Glück für den Einzelnen, die er durch Selbstbesinnung und Kritik artikulieren kann.

d) Aus dieser grundlegenden Konfliktlage heraus bestimmt Weyand mit Adorno, einen Begriff aus der Authoritarian Personality entlehnend, die fundamentale, libidinöse Konstellation.[25] Sie bestimmt sich aus der Konfliktlage wie folgt: Positiv wie negativ werden die einzelnen Subjekte in kapitalistischen Gesellschaften dazu gedrängt, sich in erster Linie auf sich zu beziehen. Positiv durch die Prämien, die darauf ausgesetzt werden, sich aktiv als für die eigene Selbsterhaltung und Reproduktion verantwortliches Subjekt zu situieren. Negativ dadurch, dass dem Einzelnen sonst die Mittel der Existenz versagt werden. Die Subjekte müssen also eine starke Ich-Instanz ausbilden: eine Instanz, die das Verhältnis der seelischen Kräfte und Bedürfnisse mit den Anforderungen und Beschränkungen der Realität vermittelt und beide prüft. Andererseits haben die jeweiligen Subjekte wenig bis keine Kontrolle über die Bedingungen ihrer Selbsterhaltung, d.h. für die meisten: über die Möglichkeit des Einsatzes und der Funktionalität ihrer Arbeitskraft, die verkauft werden muss, damit die Subjekte überleben und leben können. Daraus ergibt sich – unmittelbar und wenn der Konflikt sich nicht als

Klassenkonflikt darstellt – eine permanente Unsicherheit, Angst und Leiden für die einzelnen Subjekte. Insofern – und das wird bei Adorno selten expliziert – kein relativ autonomer Umgang mit dieser Grundkonstellation gefunden oder geschaffen wird, entsteht entweder als Reaktion auf die permanente Unsicherheit und dementsprechender Angst (vor Deklassierung, vorm Ausgeschlossenwerden, usw.) oder als positive Identifikation mit den gesellschaftlichen Bedingungen aufgrund der auf die Selbstverwertung ausgesetzten Prämien eine narzisstische Besetzung des eigenen Ichs, d.h. (Selbst-)Verdrängung des Ichs ins Unbewusste.[26] Das soll m.E. bedeuten: Das Ich als Agentur, das das Gesamtinteresse der Person als Ausgleich von Es-Ich-Über-Ich vertritt, schränkt sich in seinen Realitäts-, Rationalitäts- und Anpassungsfunktionen ein. Das Ich der Person wird überbewertet und erhält eine Funktion, die in erster Linie einer Funktion des Seelenhaushaltes entspricht – die Situierung des Ichs in eine es ihn umgebende Umgebung findet nicht mehr realitätsgerecht statt, stattdessen werden das Ich und seine Kapazitäten überbetont: Dies soll eben kompensieren, das einem in der kapitalistischen Grundkonstellation die Entfaltung versagt wird. Das sorgt insofern für eine Verstärkung und Verankerung der gesellschaftlichen Verhältnisse, indem sie (z.B. als Autorität) durch libidinöse Selbstbesetzung (unter Umständen kombiniert mit auswärtsgewandter Identifikation) internalisiert und andere – allerdings auf Grund fehlender gesellschaftlicher Unterstützung unmittelbar riskantere – Potenziale des Ichs, wie die Reflexion auf die Vernünftigkeit der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse und mögliche andere Verhältnisse sowie Wege sie zu erreichen, verdrängt werden. Die Über-Besetzung des Ichs wird freilich die ganze Zeit herausgefordert von der realen Ohnmacht gegenüber den eigenen Gefühlen und der Abhängigkeit von der Außenwelt, was zur narzisstischen Kränkung führt, der wiederum durch Überkompensation (je nachdem vermittels kollektivem Narzissmus, Idealisation oder Fetischismus) begegnet werden soll. Letztlich führt das zu einer Verhärtung und Kälte der jeweils individuierten Subjekte in ihrem Sein als Entitäten, die allein für sich sorgen müssen und wollen, es aber auf Grund der Umstände gar nicht können. Die Verhärtung und die Kälte der Vereinzelung halten davon ab, gemeinsam die gemeinschaftlichen Bedingungen der Beschädigung und des Leidens, das einem auf Grund der kapitalistischen Systematik angetan wird, anzugehen und reproduzieren somit dieselben.[27]

Weyand[28] konnte überzeugend nachweisen, dass der für den Faschismus geltende Sozialcharakter des autoritären Charakters eine bestimmte Form der systemfunktionalen Organisation der fundamentalen, libidinösen Konstellation der meisten Subjekte ist, dass die in diesem Begriff untersuchten Zusammenhänge jedoch umgreifender sind und sich durchaus auch in anderen Formen ausdrücken können. Andererseits erklärt Weyand nicht, warum es nach dem 2. Weltkrieg diese spezifische Ausformung der fundamentalen, libidinösen Konstellation als autoritären Charakter – zumindest in der vorherigen Prägnanz und Dominanz – nicht mehr gab. Das liegt daran, dass er in der systematischen Explikation des Begriffs der gesellschaftlichen Totalität die nicht-ökonomischen Institutionen und Elemente von Gesellschaft nicht mitreflektiert, obwohl er diese der Sache nach in seinen näheren Ausführungen zu den veränderten Subjektivierungsbedingungen im Spätkapitalismus und wie sie verändert werden sollte z.T. mitbedenkt.[29] Mit der Veränderung wesentlicher gesellschaftlicher Bedingungen ging eine neue Konfliktlage einher und es entstanden neue Formen der Kulturindustrie – aber auch des Widerstands dagegen – , eine narzisstische Kultur und letztlich der Neoliberalismus. Ich werde nun in Kürze explizieren, was sich im Spätkapitalismus, d.h. der Phase nach dem 2. Weltkrieg in den meisten Zentren des kapitalistischen Weltsystems – im Durchschnitt, allgemein, im Vergleich zu vorher, sicherlich mit gravierenden länderspezifischen Differenzen – laut

Mit der Veränderung wesentlicher gesellschaftlicher Bedingungen ging eine neue Konfliktlage einher und es entstanden neue Formen der Kulturindustrie – aber auch des Widerstands dagegen – , eine narzisstische Kultur und letztlich der Neoliberalismus

Adorno verändert hat und warum die Subjekte auch im Spätkapitalismus zumeist schwach verbleiben.

e) Die grundlegende Veränderung liegt in dem begründet, was Adorno mit dem Begriff der Integration zu fassen versucht.30 Im Gegensatz zum liberalen oder Gründerzeitkapitalismus (18.- Anfang des 20.Jh.) wird nach dem 2. Weltkrieg die soziale Frage als solche anerkannt und wird versucht zu lösen durch die Aufnahme der klassischen Forderungen der Arbeiter*innenbewegung (allgemeines Wahlrecht, Streikrecht, robustes Arbeitsrecht und gute Arbeitsbedingungen, Sozial-, Krankenkassen- und Rentenversicherung, usw.). Die Gewerkschaften – einst unmittelbare Kampforganisationen der Arbeiter*innen zwecks besserer Lebensbedingungen und Formierung als Klasse – werden zu Motoren der Integration der Arbeiter*innen in die Gesellschaft durch Garantierung eines hohen Lebensstandards bei zunehmendem Verzicht auf weitergehende Forderungen und militante Kampfmittel. Der Abnahme des unmittelbaren und brachialen ökonomischen Drucks läuft parallel eine Veränderung der Arbeitsverhältnisse: Der/die Eigentümer*in tritt nicht mehr unmittelbar als der das Kapital und die Befehlsgewalt ausdrückende und ausführende Kapitalist*in in den Vordergrund; nicht mehr unmittelbar greifbare Eigentumsstrukturen (z.B. Aktiengesellschaften mit ungleichen Beteiligungsverhältnissen) und eine mannigfaltige Hierarchie und Zerteilung der Befehlsgewalt (in Vorarbeiter, Meister, Vorgesetzte, usw.) werden installiert. Der Klassenantagonismus tritt nicht mehr unmittelbar auf: Soziale Konflikte treten nun31 vermehrt als private Konflikte, Zänkereien, Probleme mit dem unmittelbaren Vorgesetzten oder schichtspezifischer Neid (‚die Studenten schon wieder!') auf. Nebst den Veränderungen in der Arbeitswelt treten nun auch bestimmte Veränderungen in der Konsumtionssphäre auf: Freizeit wird für die meisten Menschen und Werktätigen eine Realität und zwar dadurch, dass der Arbeitstag auf 8 Stunden eingeschränkt sowie Löhne zumindest so ‚hoch' werden, dass Ausgaben über bloße Reproduktion und das Überleben hinaus möglich werden. Bedeutung erhält die Freizeit und die Freizeitkultur wesentlich auch durch die mit ihnen einhergehende Verschiebung in den tradierten Erziehungs- und Sozialisationsprozessen: Die Funktion der Familie als ausschließliche oder zumindest vorrangiger Erziehungs- und Sozialisationsort nimmt – laut Adorno allerdings schon seit Anfang des 20. Jh. – rapide ab, außerfamiliäre Orte übernehmen zunehmend diese Erziehungsfunktionen, so z.B. Schulen, aber auch peer groups und andere Formen der sozialen Gruppenbildung (Szene, Konsument*innengruppen, Lebensstile, usw.). Die Abnahme der Bedeutung der Familie und die Realität einer verallgemeinerten Freizeit als Ort, der eigenständige Entfaltung von Bedürfnissen und Potenzialen erlaubt, sprich die Integration, schätzt Adorno ambivalent ein: Einerseits meint er, durch die Abnahme der Funktion der Familie nehme möglicher Widerstand und die Ausbildung von starken Charakteren ab, würden die Menschen tendenziell noch systemfunktionaler; andererseits ermögliche die Auflösung fester, unhinterfragter Verbindungen (z.B. der Familienbande) und die Eröffnung eines Raums innerhalb der Zirkulationssphäre (nämlich in der Konsumtion), der eine Anweisung zur selbstverantworteter Entfaltung enthält, durch diese Distanz zu unmittelbar Gegebenem die Möglichkeit vernünftiger Reflexion, Kraft zur Differenziertheit und Fülle der Entfaltung für die Individuen.32

Für die umfassende Bestimmung dessen, ob nun diese Potenziale realisiert werden oder die Subjekte nach wie vor, wenn auch formverändert, schwach und wie schwach sie bleiben, bedarf es deswegen eben auch hier den Einbezug der Totalität, sprich: die Betrachtung aller strukturellen Elemente spätkapitalistischer Gesellschaften. Dann stellt sich die Sachlage so dar: Die Forderung nach freier, disponibler Zeit jenseits des Lohnarbeitstages ist eine klassische Forderung der Arbeiter*innenbewegung. Sie wird in bürgerliche Gesellschaften dadurch integriert, dass zwar tatsächlich ein lohnarbeitsfreies Segment des Alltags eingeräumt und ermöglicht wird; andererseits aber werden die Produktionsverhältnisse und die Formen des Politischen nicht verändert, sprich die meisten Subjekte haben nach wie vor keine Verfügung über die ökonomischen und politischen Bedingungen ihrer Existenz. Zusätzlich wird die Freizeit und die Reduktion des Arbeitstages kombiniert mit einer bestimmten Standardisierung des Arbeitsprozesses33: Die im Fordismus/Keynesianismus normalerweise in Fabriken organisierte Arbeit wird streng reglementiert, geistige Arbeit (Planung, Zwecksetzung, Kombination, usw.) streng von der körperlichen Arbeit (Fließband, Lager, usw.) getrennt, Arbeitsabläufe standardisiert, monotonisiert und repetetiv gestaltet. Der Produktionsprozess selbst wird also eine 8-stündige, kreativitäts- und potenzialhemmende Aktivität, die zudem, durch die optimierte und intensivierte – statt extensivierte – Nutzung der Arbeitskraft, dazu führt, dass die meisten Werktätigen nach dem Arbeitsalltag matt und erschöpft sind. Da auch die Gewerkschaften und die meisten (ehemaligen) Arbeiter*innenparteien auf weitergehende Forderungen und auf die Perspektive der Veränderung der gesellschaftlichen Totalität, d.h. inklusive der Struktur von Kultur, Arbeit, usw. verzichten, führt dies im

Spätkapitalismus tendenziell dazu, dass die Freizeit[34], im Gegensatz zur ehemaligen Muße, ihre qualitativen Potenziale der selbstgesteuerten Entfaltung, Entwicklung, Bildung usw. verliert und zu Rekreation und Ablenkung vom stumpfen Arbeitsalltag reduziert wird. Außerdem wird in allen wichtigen ‚geistigen' und politischen Bereichen eine Expert*innenkultur[35] installiert, die dafür sorgt, dass die meisten Subjekte von den grundlegenden Bestimmungshinsichten in Politik, Kunst und Gesellschaft ausgeschlossen werden. Der charakteristische, moderne Konflikt ist also nicht verschwunden, er hat nur seine rabiate Form (Arbeitslosigkeit, Existenzangst, usw.) – zumeist und zunächst – abgelegt; hier tritt dann noch die Kulturindustrie hinzu, die den modernen Konflikt und die fundamentale libidinöse Konstellation der meisten Subjekte derart organisieren soll, dass die aufgrund der Konfliktlage nur tendenziell narzisstische Aufladung der jeweiligen Subjekte nun manifest gemacht[36] und der Wunsch nach Selbstentfaltung bei den Subjekten auf eine kleine, sehr eingeschränkte Zone – nämlich der individuellen Konsumtion ohne große Mitbestimmungsmacht – reduziert wird. Entsprechend der Funktion, den Narzissmus als Kompensation für die fehlende Ermächtigung und Gestaltung des Lebens einzusetzen, bestehen dann die von Adorno untersuchten Bilder und Schemata der Kulturindustrie darin, Illusionen, Wünsche, Projektionen u. dgl. zu präsentieren resp. zu suggestieren, ohne dass nennenswert etwas am Alltag dadurch geändert würde, weswegen Adorno u.a. an einigen Stellen von der Kulturindustrie als eine Wiederholung oder eine Verdopplung bestehender Verhältnisse und Mentalitäten spricht.[37]

f) Adorno wird bezüglich seiner Kultur- und Gesellschaftstheorie oft vorgeworfen, er würde mit seiner Gesellschaftstheorie im besten Fall nur Verhältnisse im Fordismus begreifen, für den Postfordismus oder Neoliberalismus gelte der Befund der oberflächlichen, undifferenzierten sowie bloß suggestiven, rekreativen und ablenkenden Massenkultur wie auch Massenfabrikarbeit nicht. Dagegen bin ich der Meinung, dass Adorno sehr wohl die Veränderungen, die sich zu seiner Zeit ankündigen und die wir heute mit solchen Begriffen wie Postfordismus oder Neoliberalismus zu begreifen versuchen, sieht und eine begriffliche Grundlage gibt, die sie adäquat begreifbar macht.

Um diesbezüglich nochmal zu rekapitulieren und zu pointieren: Fordistische Arbeitsverhältnisse sind Ausdruck einer, wenn auch in die bürgerliche Gesellschaft in bestimmter Form integrierte, Akzeptanz der Forderung der klassischen Arbeiter*innenbewegung. Der vormals große ökonomische Druck auf die Arbeiter*innen und ihre Exterritorialität zur Gesellschaft werden aufgehoben, Krisen und negative ökonomische Effekte auf die meisten Menschen durch ausgeweitete Sozialsysteme abgefedert. Die Bedingungen für die Entstehung des autoritären Charakters verschwinden somit, im Durchschnitt. Andererseits stehen die meisten Subjekte in stumpfen, de-potenzierenden Arbeitsverhältnissen und haben nach wie vor keine ökonomische noch politische noch auch kulturelle Macht, denn Expert*innenkulturen werden überall installiert. Den Subjekten wird auf dieser Grundlage eine Sphäre der Entfaltung eingeräumt, der die Phantasie und Produktivität der Subjekte wenig fördert, stattdessen zur Rekreation und zur Ablenkung dient. Diese Freizeit ersetzt die reale Ermächtigung und Produktivität der Subjekte durch einen suggestiven Ersatz, der den Narzissmus der Subjekte fördert, wobei dieser in der Vorstellung die fehlende Macht der Individuen durch Projektionen und Einbildungen ersetzt.

Mit Adorno lässt sich nun das, was auf den Fordismus folgt, so begreifen: Es ist nun genau die durch die Entstehung der Freizeit manifest gemachte Möglichkeit der Selbstentfaltung, die als Kritik am Fordismus genutzt wird, wobei die bürgerlichen Gesellschaften diese Kritik, die als Zweck die Authentizität und die Individualität statt bloßer Massenproduktion und oberflächlichem Konsum in Anschlag bringt, versuchen zu integrieren dadurch, dass die Zwecke der Authentizität und wahrer Individualität im Rahmen einer narzisstisch-individualistischen Kultur ausagiert werden: Das Prinzip der Konkurrenz und der Leistung werden in die Konsumtionssphäre und auf die Kultur ausgebreitet.[38] Statt bloßer Rekreation und Ablenkung wird nun eine Authentizitäts- und lifestyle-Konsumkultur installiert.[39] Die Herausbildung von bestimmten Konsummustern und -formen wird somit zum Prüfstein für das, was ein Subjekt gilt und woran dessen Tüchtigkeit bemessen wird. Die Identifikation mit diesem oder jenem lifestyle, Hobby, peer group, Alltagskultur usw. wird zu einem Moment sozialer Kontrolle, das darüber entscheidet, ob man einer Gruppe, einem Arbeitsplatz, etc. zugehört oder nicht. Die unterschiedlichen qualitativen Seiten an einem Subjekt werden seine ‚Kapitaleigenschaften': Sie können eingesetzt werden unter dem Blickpunkt eines optimalen Einsatzes zwecks Erreichung einer erweiterten Selbstoptimierung und als Erlangung von Prestige und Statussymbolen; die anderen Subjekte, deren Weg gekreuzt wird, werden wiederum beurteilt unter dem Gesichtspunkt, ob sie ‚nützlich' sind und einem helfen können bei der eigenen Profilierung. Ein Verhältnis zur Sexualität[40], das nicht mehr wesentlich durch Verbote und Tabus bestimmt ist, sondern dieselbe als ein

Kampffeld sieht, in der es um den Beweis der eigenen Tüchtigkeit und Erlangung von Prestige geht, sieht Adorno im Entstehen begriffen – lange bevor Houllebecq meint, die Kampfzone sei nun (auch) ausgeweitet auf die Sexualität. So wird die Manipulation und die Suggestion abgelöst durch Selbstoptimierung und Selbstdisziplinierung; anstelle des Verbotes als der grundlegenden Form der Repression und der Versagung tritt nun die Kälte[41], d.h. die Abgeklärtheit in der Verfolgung der Selbstoptimierung und der eigenen individuelle Ziele und das Desinteressement an allem, was diesen Umkreis qualitativ wie quantitativ überschreitet.

Auf derselben Achse vollziehen sich auch die neoliberalen Veränderungen in der Arbeitswelt. Als Reaktion auf die Kritik der Stumpfheit und Monotonie fordistischer Arbeitsverhältnisse und ermöglicht durch die Ausweitung des sog. Dienstleistungssektors wird tendenziell eine Arbeitskultur installiert, die Eigenständigkeit, Kreativität und Flexibilität propagiert und, in bestimmter Hinsicht, möglich macht.[42] Allerdings wird auch diese Kritik an fordistischen Arbeitsverhältnissen und die Forderung nach Kreativität und Eigenständigkeit in der Arbeitswelt integriert in die kapitalistische Produktionsweise: Flexibilität und Kreativität heißt dann, kapitalistisch übersetzt, Zwang zu kreativem Output, der profitträchtig ist, bei Strafe des Verlusts des Arbeitsplatzes sowie beliebige und kapitalkonforme Verfügbarkeit der Arbeitskraft, d.h. ‚unbehindert' durch arbeitnehmer*innenfreundliche Verträge, Gewerkschaften, Tarife usw. Angeblich längst vergangene Ängste, nämlich Existenzängste, Angst um die Sicherheit des Arbeitsplatzes und deshalb um die eigene Existenz, sowie der Zwang für viele, von einem Job zum nächsten zu hetzen, stellen sich – im Unterschied zum Fordismus – wieder ein.[43] Diesen Ängsten gesellen sich nun enger sozial bedingte Ängste hinzu: die Angst vor sozialem Ausschluss und Isolation, weil man nicht gut oder effizient genug bestimmte Gruppenzugehörigkeitsmuster o.ä. performiert. Angst vor dem potenziellen Ausschluss und verzweifelter Versuch in soziale Gruppen zugelassen zu werden, sind negative Motivationen in den Subjekten, sich in den Alltag entlang des Leistungsprinzips zu integrieren – und die (teils unausgesprochenen) Hierarchien, die sich auf Grund ungleicher Machtverteilung und ungleich effektiver Leistung in ihnen herausbilden, zu affirmieren. Dasselbe findet in der Arbeitswelt statt.[44]

Ich kann hier zusammenfassen und pointieren: Die Kritik am Fordismus führt dazu, dass die rigiden und kreativitätsfeindlichen Verbote und Strukturen abgebaut werden, der Drang nach Entfaltung und Authentizität setzt sich durch. Das heißt, das einstige feste, identische Ich hört tendenziell auf zu existieren, ist zumindest nicht mehr dominant.[45] Andererseits wird Individualität, Kreativität und Authentizität in bestimmter Form in die bürgerliche Gesellschaft integriert: An den wesentlichen Produktionsverhältnissen und den Zwecken der kapitalistischen Produktionsweise ändert sich nichts, die meisten Subjekte verfügen nach wie vor nicht über strukturelle politische und ökonomische Macht. Die Vereinzelung wird das allgemeine Prinzip.[46] Tendenziell stehen die Subjekte auf sich selbst bezogen da, was ihre Macht gegenüber dem Allgemeinen (Gremien, Arbeitsmarkt, politische Institutionen, usw.) weiter vermindert und sie zu spezifisch kapitalistischer Flexibilität betreffs Arbeitsverhältnissen zwingt (atypische Beschäftigungsverhältnisse, die sich der konjunkturellen, unmittelbaren Nachfrage der Kapitalseite nach Arbeitskräften zwecks erhöhtem Profit anpassen und zunehmend Arbeiter*inneninteressen zur Seite schieben). Auch im Alltag setzt sich eine narzisstische Kultur durch: Lebensstile sowie Konsummuster und -formen werden performiert zwecks Prestige und Anerkennung der eigenen Leistungsfähigkeit, soziale Gruppen werden informell hierarchisch organisiert in ingroups und outgroups, wobei innendrinnen der je Einzelne bemessen wird an seiner Leistung entsprechend den in den jeweiligen Gruppen dominierenden Mustern und Praktiken. Der Identitätszwang bleibt also nach wie vor bestehen – wenn auch nicht in seiner ‚klassischen' Form, d.h. als konkrete

Die Kritik am Fordismus führt dazu, dass die rigiden und kreativitätsfeindlichen Verbote und Strukturen abgebaut werden, der Drang nach Entfaltung und Authentizität setzt sich durch. Das heißt, das einstige feste, identische Ich hört tendenziell auf zu existieren, ist zumindest nicht mehr dominant

Identität, deren Grenzen durch konkrete Verbote und Tabus markiert wird. Der Identitätszwang wird abstrakter, nämlich als Zwang zur profitablen Kreativität und Selbstoptimierung einerseits, als Zwang zur Leistung bestimmter Lebensstil- und Konsummuster andererseits; dieser Zwang kann nun durchaus einhergehen mit unterschiedlichen, sich abwechselnden und verändernden konkreten Identitäten: „Identitätsverlust um der abstrakten Identität […] willen."47 Nichtidentität meint dann einfach alles Verhalten, das diesem Muster nicht entspricht oder, als Widerspruch oder Widerstand, sich gegen dieses Muster auflehnt.

Aber wie ist solche Nichtidentität möglich? Dieser Frage möchte ich mich skizzenhaft im letzten Abschnitt dieses Essays zuwenden. Sie fällt letztlich zusammen mit der Frage nach der Möglichkeit eines starken Subjekts oder einer Ermächtigung der Subjekte.

Möglichkeit des starken Subjekts

Die Frage nach der Möglichkeit des starken Subjekts beinhaltet eine ganze Reihe an Fragen und Unterscheidungshinsichten. Erst einmal müsste man klären, wie und warum ein starkes Subjekt unter strukturellen Bedingungen der Schwäche möglich ist, sprich: wie eine Ermächtigung der Subjekte möglich ist. Das impliziert die Frage nach den unterschiedlichen Maßstäben der Kritik an Schwäche und der Möglichkeit von Stärke. Andererseits beinhaltet die Frage nach der Möglichkeit des starken Subjekts eine Frage nach der Möglichkeit einer anderen Gesellschaft, in der Stärke im Gegensatz zu Schwäche die Normalität wäre. Zuerst möchte ich in diesem Abschnitt also die Maßstäbe, die materialen Bedingungen der Möglichkeit von starker Subjektivität, sowie mögliche Beweggründe der Subjekte betreffs anderer Subjektverhältnisse bei Adorno darstellen (4a-b). Ich werde dann dazu übergehen darzustellen, wie sich Adorno andere, emanzipierte Subjektverhältnisse vorstellt (4c). Diesbezüglich werde ich zu erst darstellen, was sich Adorno unter anderen Subjektverhältnissen, die auch im Hier und Jetzt möglich sind, in Bezug auf einzelne Subjekte und Intersubjektivität denkt (4d). Die gesellschaftlichen Bedingungen stellen allerdings Schranken und Beschränkungen für solche emanzipierten Subjektverhältnisse dar, weswegen Adorno meint, dass nur durch Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen jene emanzipierten Subjektverhältnisse normalisiert werden können; dadurch gerät die Perspektive auf Emanzipation in der Tat in eine prekäre Lage und die Problematik von Praxis und revolutionärer Praxis drängt sich auf (4e). Die werden von Adorno kaum oder nicht befriedigend diskutiert – weswegen ich am Ende dieses Essays und dieses Abschnitts die Strukturelemente einer zukünftig möglichen befreiten Gesellschaft wie sie sich Adorno denkt skizzieren werde: eine Gesellschaft, in der die Subjekte emanzipiert und stark wären (4f).

a) Jan Weyand hat diese Hinsichten gründlich durchleuchtet. Die Ideen der Französischen Revolution, also Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit/Solidarität, die als Absetzbewegung gegen den Absolutismus entsteht, bilden den normativen Maßstab48 von Adornos Kritik an den bestehenden bürgerlichen Verhältnissen. Die spezifische Verknüpfung dieser Ideen zu einem System denkt sich Adorno laut Weyand anhand der sog. „Menschheitsformel" des kategorischen Imperativs bei Immanuel Kant49: Die Menschheit ist diejenige Idee eines Systems menschlicher Beziehungen, worin jeder einzelne Mensch eine zwecksetzende Instanz wie auch an sich selbst ein Zweck, d.h. nicht bloß Mittel für etwas oder jemanden anderen ist. In kapitalistischen Verhältnissen sind die Menschen, wie ausgeführt, primär Mittel zum Profit, ergo lassen sie sich anhand dieses Maßstabs, der im Zuge der Machtergreifung der Bourgeoisie entstanden ist, kritisieren. Das gleiche gilt für die anderen Ideen: Gleich sind die Menschen in struktureller Hinsicht (im Einzelnen sind sich die Menschen sowieso nicht gleich, das diskutiert aber auch kaum jemand ernsthaft) nicht, da Verfügung über ökonomische, politische und kulturelle Ressourcen sehr ungleich verteilt sind; frei sind sie dann deshalb nicht, insofern sie über die strukturellen Bedingungen ihrer Existenz nicht verfügen; und brüderlich/solidarisch nur als Schein, insofern Gemeinschaftsgeister diese strukturellen Ungleichheiten betreffs Verfügung über Macht überkleistern. Diese Ideen sind freilich in einer bestimmten Art und Weise realisiert, nämlich als solche, wie sie kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaften legitimieren und formieren. Aber in ihnen ist potenziell mehr enthalten als das, was in ihrer aktuellen Realisierung ausgedrückt ist. Das materielle Substrat50 einer möglichen anderen Gesellschaft liefert das enorme Mehrprodukt, das mittlerweile durch industrielle Technologie erwirtschaftet wird: Keiner müsste mehr hungern, alle könnten auch etwas Anderes machen als bloß stupide oder auf profitförmigen Output getrimmte Arbeit.

b) Aber was sind Ansatzpunkte in den Subjekten selbst, wenn sie doch so schwach sind? Nun, die kurze Antwort lautet: Sie sind gar nicht so schwach, wie man meint; zumindest sind sie nicht nur und widerspruchslos schwach resp. angepasst. Das ergibt sich aus meiner hier vorgestellten Lesart Adornos, wonach das Moment der Selbstbesinnung

und Kritik, das dem Selbst als einem glücksfähigen dient, erhalten bleiben und dass die durch den Spätkapitalismus möglich gemachte Freizeit und die, wenn auch nur in Teilen der Zirkulationssphäre, möglich gemachte Vorstellung und Praxis von Entfaltung, die jeweils einhergehen mit der abnehmenden Bedeutung vorreflexiv-traditionaler Verhältnisse und Verbote/Tabus, dieses Moment enthält, wenn auch die bürgerlichen Gesellschaften versuchen diese in bestimmter Art und Weise, nämlich narzisstisch, zu integrieren. Wie schon gesagt ist der Narzissmus und eine ihm entsprechende Kultur aber eine gewissermaßen degenerierte Form der Selbstermächtigung, nämlich eine, deren Umfang äußerst beschränkt bleibt wegen der Unverfügbarkeit struktureller Existenzbedingungen, die die meisten Subjekte zusätzlich der Unsicherheit und des Verlusts von Teilen der eigenen Existenz aussetzen. Dementsprechend, und weil die Subjekte stets solche bleiben, die vermittels Rationalität über die ihnen gegebenen Umstände nachdenken müssen, sind die Formen spätbürgerlicher Kultur brüchig, durch die Subjekte selbst als inadäquat hinsichtlich der Möglichkeit von Emanzipation und von umfassenderer Freiheit erfahren. Denn die meisten Menschen mögen zwar keine Verfügung haben über die strukturellen Bedingungen ihrer Existenz und d.h. auch über die Zentren und Konzentrationspunkte geistiger Arbeit; aber sie sind doch subjektiviert als Wesen, die sich vermittels Rationalität an die gesellschaftliche Realität anpassen und in ihr agieren müssen und zusätzlich sind sie subjektiviert als rationale Wesen, denen als solche die revolutionären Idee des frühen Bürgertums zugänglich sind und die einen Anspruch auf glückerfülltes Leben haben. Ein an den Maßstäben dieser Ideen und ihres eigenen Anspruchs auf Glück angelehnte Kritik oder Widerwille ist den Menschen in ihren alltäglichen Erfahrungen zugänglich und gar benennbar, unabhängig davon, ob sie sich in einem theoretisch-systematischen Zusammenhang ausdrücken oder gesellschaftsumwälzende praktische Formate annehmen kann.

So fühlen sich z.B. diejenigen Künstler*innen[51], die im Dienste der Kulturindustrie aus ökonomischen Druck arbeiten, gegängelt und haben ein Gefühl oder eine Erfahrung davon, dass vieles, was sie produzieren müssen, um über Wasser zu bleiben, Schund ist und sie können einen Widerwillen dagegen verspüren – motiviert natürlich an einer Vorstellung oder einer Ahnung von der Sache, die sie tun (also Kunst), die nicht mit den Imperativen der kapitalistischen Produktion und der Funktion der Kulturindustrie zusammengeht. Auf der Konsument*innenseite der Kulturindustrie[52] sieht es ähnlich aus: Die Menschen konsumieren und akzeptieren meist zwar das, was ihnen von der Kulturindustrie als Produkte oder als Prinzipien der Alltagskultur vorgesetzt wird; es läuft aber nicht glatt ab, da die Menschen nicht wirklich daran glauben, was ihnen vorgesetzt wird und teils gar äußern, dass sie die Bedeutung dessen, was ihnen da vorgesetzt wird, sehr gering einschätzen.

Die Motivation und die Gründe, Widerwille gegen die bestehenden Verhältnisse zu empfinden und auf Veränderung zu drängen, liegen also im zentralen Moment des Leidens unter den bestehenden Verhältnissen, als „Objektivität, die auf dem Subjekt lastet“[53], begründet: Leiden darunter, dass die eigene Existenz immer relativ zufällig ist, sich nämlich im Verhältnis zum Arbeitsmarkt und zur Verwertbarkeit begründet; Leiden darunter, dass die eingeschliffenen Formen der Kulturindustrie und der narzisstischen Alltagskultur ein(e) nur vereinzelte(s), beschränkte(s) und beschädigte(s) Entfaltung und Glück ermöglichen.

c) Soviel zu den Maßstäben der Kritik am Bestehenden sowie zu den Möglichkeiten des und Motivationen bezüglich anderer Subjekt- und Gesellschaftsverhältnisse. Wie nun soll aber ‚das Andere‘ aussehen? Dieses ‚Andere‘, also Verhältnisse starker Subjektivität, unterscheidet sich in drei unterschiedliche Momente: erstens andere subjektive und intersubjektive Verhältnisse, die auch möglich sind im Hier und Jetzt, also im Kapitalismus; zum zweiten in den Prozess des Übergehens in eine andere Gesellschaft, die Verhältnisse starker Subjektivität normalisiert; und drittens die Strukturelemente einer solchen anderen Gesellschaft. Meines Erachtens findet sich bei Adorno viel zum ersten und dritten Moment, wenig jedoch zum zweiten Moment, also dem revolutionärer Praxis. Ich möchte nun abschließend diese Momente skizzieren: Momente also, die an einer gesellschaftlichen Realität schwacher Subjektivität und möglichem Widerstand gegenüber solcher Verhältnisse ansetzen, sowie andere Subjekt- und gesellschaftliche Verhältnisse vorstellbar machen.

d) Zum Moment anderer Subjektverhältnisse. Diese werden bei Adorno meist im Umfang individueller Erfahrungen und einzelner intersubjektiver Verhältnisse gedacht. In Beziehung auf das Subjekt selbst (also als Selbst-Verhältnis) und auf das Verhältnis von Subjekt zu Subjekt dreht sich dieses Programm um die Vorstellung einer „opferlose[n] Nichtidentität des Subjekts.“[54]

Auf das Subjekt bezogen denkt es sich Adorno wie folgt[55]: Den Charakter versteht er als die subjektive Einheit der Reflexe und Impulse am und im Subjekt, die eine gewisse Beständigkeit seines Denkens, Fühlens und Tuns und somit

seiner ermöglicht. Der Wille jedoch ist zugleich der Teil im Selbst, der neue Impulse und Reflexe sowie den schon zur gesetzmäßigen Einheit sublimierten Charakter aus aktiver Überlegung heraus in eine Richtung oder nach einen Zweck bestimmt; andererseits ist er in der Handlung auch selbst Impuls, nämlich der ‚Ruck', der das Subjekt zum Handeln in einer Situation bestimmt. Die Freiheit im Subjekt als Charakter resp. Wille, sprich Freiheit im mikrologischen und mehr handlungstheoretischen Sinn, ist somit dreifach: Einmal Freiheit von der bloß reflexartigen Einheit eines relativ gefestigten Charakters, wenn auch nicht als vollständige Loslösung von diesem Charakter. Zweitens als selbst unmittelbarer Impuls, etwas Körperliche: nämlich der Ruck, der es in einer konkreten Situation möglich macht, dass ich zur Handlung übergehe, dass eine neue Kausalreihe in der Welt beginnt. Diesen Punkt benennt Adorno oft als ‚das Hinzutretende'. Und drittens als die Fähigkeit überhaupt spontane Impulse als solche, die (bisher resp. noch) nicht unter einem bestimmten Begriff resp. Zweck als Teil einer durch den Charakter oder Willen verfügten Vernunfteinheit stehen, wahrzunehmen und auf sie reagierend sich als vernunftmäßige Einheit neu zu gründen. Differenz vom Charakter, Möglichkeit spontaner Impulse und die sich über die Handlung herstellenden Konsequenzen wiederum führen wieder in Bestimmtheiten und relative Festigkeiten – z.B. einen neuen Charakter, neue Empfindungsmöglichkeiten, neue Techniken.

Das ethische Programm Adornos für ein verändertes Selbstverhältnis spielt sich also in der Wechselbeziehung von Identität und Nichtidentität, rationaler Intention und Brechung sowie Tat durch Impuls ab, so dass Adorno, nur scheinbar aporetisch, sagen kann:

> Frei sind die Subjekte, [...] soweit, wie sie ihrer bewußt, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen – nichts anderes ist die Nichtidentität des Subjekts mit sich –, auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden.[56]

Diese Passage lässt sich natürlich ganz einfach und nicht-aporetisch lesen: Weder als bloß identisch mit sich noch als bloß nicht-identisch mit sich sind die Subjekte frei und mit sich versöhnt, sondern in einem Prozessieren beider Momente. Weitaus weniger resignativ lässt sich hieraus dann auch folgern, dass moralisch zu handeln resp. moralisch gelebt zu haben eigentlich nichts anderes ist, als wie ein gutes Tier zu leben resp. gelebt zu haben[57]: Nämlich mit und vermittels Bewusstsein und Moral als ein daseiender Körper, der mit Begehren ausgestattet und responsiv gegenüber mannigfaltigen Impulsen ist sowie die andere Miteinbedenken kann, zu leben. Dieselbe Logik überträgt sich dann auf die Objektverhältnisse und Objektivationen des einzelnen Subjekts in seinem Alltag, sprich: seine Erfahrung. Eine veränderte, emanzipierte Erfahrung wäre für Adorno eine, die zwar Begriffe und Vorstellungen nutzt zwecks Erfassung und Bestimmung der Formen, Gesetze und allgemeinen Zusammenhänge der erfahrenen Dinge und Verhältnisse; zusätzlich hierzu aber sich dem umfassenderen Horizont der Erfahrung öffnet. Gegenüber dem Identifikationszwang sollen so die lahmgelegten Potenziale der Dinge und Verhältnisse freigesetzt werden durch aktive Inklusion der die Erfahrung umgebenden Möglichkeitsräume von Subjekt und Objekt: Adorno benennt das manchmal als Spiel.[58]

In Bezug auf Intersubjektivität, also im praktischen Verhältnis zu anderen einzelnen Subjekten, denkt sich Adorno andere Verhältnisse so, dass das eben skizzierte veränderte Subjektverhältnisse in Bezug auf andere Einzelne ausagiert wird unter der Perspektive der Idee der Menschheit. Das heißt hier, so zu handeln, dass jeder Mensch so behandelt wird, als sei er, gleichen körperlich-impulsiven Wesens wie man selbst, Teil eines Systems an menschlichen Verhältnissen, worin jeder Zweck an sich ist ohne (ausschließlich, in erster Linie) Mittel für den Zweck eines anderen zu sein, oder einfacher ausgedrückt: „Moralisch sind also Handlungen, in der die eigene Freiheit mit der Freiheit aller anderen zusammenstimmen kann."[59] Das einzig ‚fortschrittliche' des Gewissens – also das einzig normativ positive, das innerhalb des Seelischen die Form des moralisch Allgemeinen über das Besondere und Einzelne besitzt – ist laut Adorno seine Abwehr bloß individueller Willkür, insofern das Gewissen dem Einzelnen jede Handlung verbietet, die die Möglichkeit der freien Handlung eines anderen einschränkt.[60] Insofern die anderen ebenso wie man selbst körperlich bestimmte Subjekte sind, die ebenfalls Impulsen und Bestimmungen von außen gegenüber offen sind, schließt diese Perspektive mit ein, dass man am anderen diese Offenheit und Andersheit toleriert und fördert, einen intersubjektiven Raum kreiert, in dem die Beteiligten außer sich sein können ohne sich doch vollständig zu verlieren.[61] Dies beinhaltet das, was man eine „Tugend der Hinfälligkeit und Fragilität"[62] nennen kann: Sind die jeweils einzelnen an ihnen selbst affektiv und impulsiv mitbestimmt von Verhältnissen, über die sie keine absolute Verfügung haben, so ist eben zu schlussfolgern, dass Freiheit eines jeden

Einzelnen nicht bloß negative Freiheit sein kann, sondern ebensowohl positive sein muss, da z.B. meine Handlungen andere affektieren genauso wie deren Handlungen mich affektiv berühren. Davon kann ich in meinem Handeln nicht absehen. Dadurch, dass wir anderen, insbesondere affektiv, ausgesetzt sind, sind wir und alle anderen, die sich anderen aussetzen, verletzbar und eine Verletzung kann infolgedessen eintreten, ohne dass eine andere Person dies mit böser oder schädlicher Absicht verfolgt hätte. Freiheit zum Anderen und zur Andersheit, die uns immer mit-bestimmt und zugleich verändert, macht uns verletzbar, ohne dass jemand die Absicht dazu zu haben braucht. Freiheit zum Anderen und zur Andersheit heißt deshalb auch, eine gewisse Akzeptanz mitzubringen für diese Affektierbarkeit, die sich meiner Verantwortung partiell entzieht sowie nicht unbedingt in schädlicher Absicht verfolgt wird und dennoch für mich Konsequenzen hat; sowie ein Mitgefühl für die jeweiligen Anderen, die mir gegenüber in diese Position geraten.63

Das Programm Adornos unterscheidet und lehnt natürlich ab: einerseits Eingriffe, die heteronom und herrschaftlich sind, die (Selbst-)Aufgabe des Subjekts andererseits. Souveränität besteht für Adorno genau darin – was nur oberflächlich paradox klingt – den offenen Bestimmungsraum zwischen Subjekt und Subjekt sowie Subjekt und Objekt zu öffnen: Ein offener Bestimmungsraum, der weder vom Subjekt noch vom Objekt vollständig determiniert ist, wobei Souveränität darin besteht, innerhalb dieses keinem Subjekt vollständig oder absolut verfügbaren Raumes handeln und sich bewegen zu können.64 Hier lassen sich die Überlegungen aus dem 2. Abschnitt rekapitulieren: Subjekte sind sowieso immer auch objektiv bestimmt, d.h. haben Inhalte und Bestimmungen, die nicht allein in der Form des Urteilens, Wünschens, Wollens, usw. aufgehen; man kann Subjektivität gar nicht anders denken. Zusätzlich ist Objektivität – also die Inhalte des und Bestimmungen am Subjekt, die durch intersubjektives Handeln affiziert werden – so bestimmt, dass sie jeweils von einem Möglichkeitsraum umgeben ist und jede konkrete Bestimmung und jeder konkrete Inhalt eine realisierte Möglichkeit aus diesem umfassenderen Raum ist. Souveränität, oder: Stärke, und damit Freiheit – von Zwang und zu den durch die Form des Wünschens, Wollens usw. veränderbaren und zusätzlich bestimmbaren Inhalten – besteht nun gerade darin, eine Umgangsform mit diesem Raum, der Welt oder der Natur zu finden, die es ermöglicht, sich – im besten Wissen um die Situiertheit des Ich, das sich in seiner Konkretheit immer wieder als Identität herstellen muss – in einer Welt oder Natur nicht-ichlicher Elemente zu bewegen, zu verändern und für Anderes offen zu sein. Heterogenität und Offenheit gegenüber dem Anderen, der resp. das einen selbst affiziert und verändert, wird somit (auch normativ) aufgewertet. Heteronomie im Gegenzug wird abgelehnt und wird m.E. in Differenz zu Heterogenität verstanden als Eigenschaft aller – ob ‚in mir' oder ‚außer mir' – mein Handeln anleitenden Prinzipien oder Gesetze, die systematisch einem anderen zum Vorteil gereichen und/oder mich in der Entfaltung meiner Potenziale und der Erlangung eines glücklichen Lebens behindern – wobei zum Glück, wie eben genannt, gehört, dass ich mein körperlich-sinnliches Begehren entfalten und mich von ihm und anderen affizieren und irritieren lassen kann, schlicht und ergreifend deswegen, weil die Struktur von Begehren keine definitive, absolute Bestimmtheit oder Bestimmung kennt.

e) Eine Reihe an Problemen und Beschränkungen gehen mit diesen Vorstellungen veränderter Subjektverhältnisse, insbesondere unter bürgerlich-kapitalistischen Bedingungen einher. Einerseits stellt sich die Frage, ob denn tatsächlich aktuell wie auch potenziell jede*r unterschiedslos ein Interesse daran hat resp. haben kann, solche anderen Subjektverhältnisse zu installieren, gar zu verallgemeinern. Gibt es nicht auch Menschen, die von den herrschenden Subjektverhältnissen in der ein oder anderen Art und Weise profitieren? Und was ist mit denen, die vielleicht nicht wirklich von den bestehenden Verhältnissen profitieren, sich aber mit ihm arrangiert haben, gar ihren Frust an anderen auslassen?

Das nächste gravierende Problem sind die gesellschaftlichen Bedingungen selbst. Denn sie produzieren oder verlangen aus den in diesem Essay aufgeführten Gründen strukturell Verhaltensweisen, die diesen hier skizzierten anderen Subjektverhältnissen widersprechen. Deshalb ist der Zweck, das gesellschaftliche Leben entsprechend emanzipierter Subjektverhältnisse zu gestalten, rein subjektiv und rein intersubjektiv nicht realisierbar, oder, schärfer formuliert: eine „gegenwärtige Verunmöglichung des Moralischen"65 wird konstatiert – versteht man das „Moralische" hier nicht allein als ein Prinzip, das nur für einzelne Handlungen gilt, sondern als etwas, was verallgemeinerbare und institutionalisierte gesellschaftliche Realität haben kann und entsprechend den Prinzipien und Verhältnissen funktioniert, die ich hier als Adornos Vorstellung emanzipierter resp. starker Subjektivität dargestellt habe. Deshalb jedenfalls schließt Adorno, dass eine konsequente Moral und ein adäquater Begriff von Praxis zur Politik übergehen müssen, politisch werden müssten.66 Das hat gravierende Konsequenzen für die Vorstellung emanzipierter Subjektverhältnisse.

Parallel und verschränkt hiermit nämlich verläuft das Problem des Auseinandertretens von Einsicht und Handlung. Ich mag die Einsicht haben, dass etwas falsch ist und deshalb anders gehandelt werden müsste oder überhaupt habe ich die Einsicht, dass ich so und so handeln will resp. müsste: Aber kann ich das denn auch? Aus der normativen wie auch theoretischen Einsicht leitet sich keineswegs auch die Realisierung oder gar die Realisierbarkeit einer Handlung ab: Eine Reihe an Wissensformen, Techniken und Praktiken werde ich benötigen, um eine Handlung z.B. zwecks oder in Form von emanzipierten Subjektverhältnisse auszuführen. In bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften aber ist Macht als Verfügung über Wissen, Technik, usw. ungleich verteilt; zudem Institutionen wie Prinzipien und Zwecke der Gesellschaft gegen diese Emanzipation gestellt. Aber auch bei umfassender Verfügung über Macht bleibt der Handlung in der Moderne, wo tradierte und prä-reflexive Normen und Verhaltensweise nicht mehr automatisch greifen und eine Kluft entsteht zwischen Subjekt und Norm oder Verhaltensweise und damit zwischen Subjekt und Subjekt, ein Bodensatz des Absurden oder Irrationalen beigemischt: Keine Handlung ist aus Einsicht oder Fähigkeiten allein ableitbar oder ausführbar; in der Realisierung einer Handlung trete ich in die Unverfügbarkeiten und Unwägbarkeiten der Welt ein. Hamlet67 ist für Adorno das paradigmatische Beispiel für eine Person, der diesen Sprung über die Kluft nicht schafft, sich verheddert in die Unendlichkeit der zu erwägenden Gründe und Umstände und letztlich zur Handlung nicht kommt.

Nehme ich die These ernst, dass die gesellschaftlichen Bedingungen emanzipierte Subjektverhältnisse behindern oder verunmöglichen, folgt daraus zweierlei. Die von Adorno skizzierten emanzipierten Subjektverhältnisse sind bezogen auf einzelne subjektive und intersubjektive Handlungen und Verhältnisse. Das heißt aber, dass ich in jeder solchen Handlung oder Absicht gestört werde von der gesellschaftlichen Totalität, dem Zusammenhang der gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen, die mir den Zugang zu Ressourcen, die ich für Selbst-Techniken u.ä. brauchen werde, blockiert resp. eine solche Blockade nahelegt (keinen Zugang zur Wissensproduktion), mich indirekt durch die Aberkennung von Anerkennung isoliert oder demotiviert und, last but not least, durch den Zwang zur Lohnarbeit meine anderweitig nutzbaren Energien zu resp. vermittels anderen Zwecken bündelt, ablenkt und schwächt oder mich in narzisstische Verhaltensweisen verkehrt. Wenn ich nun zur Politik übergehe, trete ich dadurch ein in den Raum der Dialektik von Taktik und Ethik: Einerseits kann ich in der Politik nicht alle ‚gleich gut' behandeln, sprich: moralisch sein, denn die gesellschaftliche Realität ist durch strukturelle und physikalische Gewalt gekennzeichnet, durch Ausbeutung, Herrschaft und Marginalisierung. Handele ich in der Politik nur moralisch, werden meine Absichten verkehrt, mein Interesse für das Interesse anderer ausgenutzt: Johanna Dark68 aus Brechts Die heilige Johanna der Schlachthöfe ist für Adorno das Paradebeispiel hierfür. Andererseits kann ich auch nicht nur taktisch handeln: denn so bin ich latent und immer der Gefahr ausgesetzt, vor lauter Taktik meiner strategischen Ziele verlustig zu gehen, ‚mich selbst' zu verkehren und auch das, was im emphatisch begriffenen Moralischen als Ziel resp. Zweck gedacht wird, zu verkehren und zu verunmöglichen, unmenschlich zu werden.

f) Es sind also letztlich Adornos eigene Überlegungen zu emanzipierten Subjektverhältnissen im Hier und Jetzt und in welche Konflikte Versuche solcher Emanzipation geraten, die auf die dringende Notwendigkeit der Entwicklung und Diskussion des Begriffs gesellschaftlich-revolutionärer Praxis verweisen. An den wenigen Punkten, an denen Adorno den Begriff der Praxis explizit thematisiert, schiebt er ihn m.E. arg verkürzt und karikiert schnell zur Seite oder hebt an ihm nur den Moment des Sprungs über die Kluft von Einsicht und Handlung hervor. Zum Moment des Übergangs also von bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen und den prekären Möglichkeiten von Emanzipation in denselben zu anderen gesellschaftlichen Verhältnissen findet sich m.E. also sehr wenig vor bei Adorno. Deshalb möchte ich hier abschließen mit der Präsentation der Strukturelemente einer befreiten Gesellschaft, die Adorno vorschwebt, und in der emanzipierte und d.h. starke Subjektverhältnisse normalisiert wären.

Erst einmal, ganz klassisch, wäre in einer solchen Gesellschaft der Produktionsprozess vergesellschaftet; er würde zudem anderen Zwecken und Prinzipien dienen: nämlich der Bedürfnisbefriedigung und Potenzialentfaltung der Gesellschaftsmitglieder.69 Einerseits verschwände so die strukturelle und, aus technischer Sicht, nicht-notwendige permanente Unsicherheit, die sich für die meisten Subjekte aus der „Anarchie der Warenproduktion" (Marx) ergibt. In einer Gesellschaft, in der die Produktion vergesellschaftet wäre, verschwände das Ungleichgewicht der Kommandogewalt; zugleich, wenn und insofern die Produktion entlang den Prinzipien der Bedürfnisbefriedigung und Potenzialentfaltung gestaltet ist, verschwindet auch die permanente Unsicherheit der Existenz und des Lebens. Mit der verschwindenden strukturellen Unsicherheit und destruktiven Zufälligkeit des (Über-)Lebens des jeweils einzelnen Subjekts verschwindet natürlich auch die Notwendigkeit, einen – potenziell ebenso destruktiven – Umgang mit diesem gesellschaftlich hervorgebrachten Leiden

zu finden. Adorno ist zusätzlich der Meinung, dass die Produktivkraftentwicklung so weit gediehen ist, dass die industrielle Technik, z.B. die Automatisierung, insofern sie eingesetzt würde zu den hier genannten Zielen und Prinzipien, und nicht zwecks Verwertung, gerade nicht zu steigender Arbeitslosigkeit, sondern im Gegenteil, zu sinkender Arbeitslosigkeit und vor allem: zur Abnahme stumpfer, mechanischer Arbeit und zugleich zur Zunahme von nicht unmittelbar nützlichen, künstlerischen Aktivitäten führen würde und somit allgemein den Raum für kreative, gestaltende und planende Tätigkeit öffnen würde.70 Jedenfalls wäre das Ende der Experten*innenkulturen in strukturell wichtigen Angelegenheiten auch die Voraussetzung dafür, dass „der Produktions- und Reproduktionsprozeß der Gesellschaft den Subjekten transparent" wäre und von ihnen bestimmt werden würde71: Die Subjekte wären real mächtig genug, um den gesellschaftlichen Produktionsprozess entlang diesen hier referierten alternativen Prinzipien zu gestalten. Dies wäre, im Übrigen, auch die einzige Möglichkeit einer Bürokratisierung, die über bloße technische Anforderungen hinausgeht – und die Bürokratie als ein jeweiliger, bestimmter Zusammenhang von vom Rest der Gesellschaft unterschiedenen Subjekten ist nie nur ‚technisch' –, vorzubeugen .

Parallel zur Vergesellschaftung der Produktion läuft und ist mit ihr eng verknüpft also eine Veränderung der Formen von Politik.72 Ich habe darauf hingewiesen, dass sich dadurch, dass sich bestimmte, ausgezeichnete Formen geistiger Arbeit (nämlich die, die über Bestimmungsmacht in Politik, Wissenschaft und Kunst verfügen) auf bestimmte Subjekte verteilen und mehr körperliche oder als dienende, minderwertigere usw. verstandene Arbeiten auf andere verteilt werden, wodurch diese zugleich weniger Verfügung über jene ausgezeichneten Formen geistiger Arbeit haben, eine Experte*innenkultur in allen wichtigen und für den Alltag Bestimmungen abgebenden Sphären der Gesellschaft herstellt, die nicht rein technisch zu begründen ist. Sie ist strukturell herrschaftlich gestaltet. Eine Aufhebung davon findet nur statt, wenn die Verteilung von geistiger und körperlicher Arbeit auf unterschiedliche Subjekte aufgehoben wird dadurch, dass beide Seiten immer mehr zu Funktionen innerhalb desselben Subjekts und verallgemeinert werden. Das hat, in gewisser Hinsicht, zur Konsequenz die Forderung nach einer „aktive[n] Partizipation jedes Einzelnen"73 statt bloßer Verantwortung gegenüber jemand anderem, z.B. dem Arbeits- oder Gesetzgeber. Auch hier ist der einzige Weg einer Bürokratisierung und Autoritarismus vorzubeugen nur dadurch gegeben, dass die Subjekte real dazu ermächtigt werden, die Verwaltung und Bestimmung von Strukturen der Gesellschaft durchzuführen, so dass vorgebeugt wird, dass Exekutiven oder Führer*innen über technische Mandate hinaus Bedeutung und Rollen erlangen. Eine solche Forderung fällt natürlich nicht zusammen mit der von Kulturkonservativen stets karikierten Vorstellung, dass dann daraus folgen müsste, dass alle zu jedem Zeitpunkt an der Fällung jedes einzelnen Beschlusses beteiligt werden müssten. Dasselbe gilt jedenfalls auch für alle Bereiche, in denen sich analytische Unterscheidungen von geistiger und körperlicher Arbeit oder Aktivität antreffen lassen: Keine*r hat mehr ein zusätzliches oder sozial besonders ausgezeichnetes Vermögen oder eine Bevorteilung z.B. an den Formen der Wissens- und Kunstproduktion, -reproduktion, -interpretation usw. teilzunehmen; es sollen tendenziell alle Betroffenen und irgendwie Interessierten in die Lage versetzt werden, aktiv mitzumachen.

Womit wir im weiten Feld dessen angelangt wären, was die Veränderungen der strukturellen Elemente von Gesellschaft erst ermöglichen sollen: einen anderen subjektiven wie intersubjektiven Umgang in Alltag und Kultur. Die Subjekte werden nicht mehr ausgebeutet und nicht unterdrückt, es gibt deshalb auch keine Motivation mehr für die Subjekte, andere Subjekte zu marginalisieren oder in exkludierender Art und Weise zu diskriminieren. Dadurch können sich die Subjekte der spielerischen Vielfalt des Selbst- und Sozialverhältnisses hingeben und experimentieren so viel und so sehr sie wollen – Pluralismus, viele unterschiedliche Identitäten usw. sind Normalität, sie dienen nicht mehr dazu, einen Verkaufsschlager zu landen oder ganz besonders aufzufallen, sondern sie existieren einfach. Das meint Adorno damit, wenn er sagt, dass im Stande der Versöhnung die Kommunikation des Unterschiedenen stattfindet und Frieden einen Stand des Unterschiedenen ohne Herrschaft bedeutet, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.74 Adorno versteht unter Versöhnung einen gesellschaftlichen Zustand, der ein versöhntes Miteinander unterschiedlicher Differenzen und Identitäten sowie ein lockeres, freies Verhältnis von Identität und Nichtidentität erlaubt – ihre quantitative Zahl möge so hoch sein, soviel sie will.

Als allerletztes endlich zeichnet sich eine befreite Gesellschaft für Adorno durch eine ganz bestimmte Art und Weise der Selbsteinschränkung aus, nämlich durch das Eingedenken der Natur, das ich hier im engeren Sinn verstanden wissen möchte. Normalerweise wird der Begriff umfassend gebraucht im Sinne eines Eingedenkens all der Momente von Körperlichkeit und Nicht-Identität, die durch den Überhang von Geist und Identität ausgeschlossen werden. Allerdings spezifiziert Adorno diesen Gedanken manchmal

resp. nutzt eine konkretere Version davon: denn mit Schopenhauer75 stellt er die Forderung einer Beachtung und Nicht-Instrumentalisierung – zumindest: nicht ausschließlicher Instrumentalisierung – der Natur, verstanden als Umwelt, und Tierwelt, verstanden als organisches und wahrnehmungsfähiges Leben, dem – wir – aber keine Vernunft zuschreiben. Diese Forderung leitet sich her aus der Bestimmung der Menschheit als eines besonderen Teils der Natur; als eines Teils der Natur, das zwar in einer gegenüber den anderen Teilen der Natur besonders ausgezeichneten Art und Weise über eine Eigengesetzlichkeit und Bestimmungsmacht verfügt (Kultur), dennoch aber an Natur als Quelle menschlichen Reichtums verwiesen und als Körperlichkeit an ihr gebunden bleibt. Die Natur in diesem Sinne ist nicht neutral, sondern reagiert auf Einflüsse durch die Menschen, und deren Einwirkungen auf die Natur haben wiederum Einwirkung auf die Menschen. Deshalb muss, auch unter der längerfristigen Perspektive der Selbsterhaltung der Menschheit als Gattung, die Natur behutsam angegangen werden.

1Wo nicht anders angegeben wird Adorno zitiert. Die Negative Dialektik wird mit ND abgekürzt; das Kürzel „GS X" verweist auf den jeweiligen Band der Gesammelten Schriften von Adorno. Das Kürzel „NaS X/Y" derweil verweist auf jeweilige Abteilung und jeweiligen Band aus den Nachgelassenen Schriften Adornos.

2Jan Weyand, Adornos kritische Theorie des Subjekts, Lüneburg, 2001.

3Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 757.

4Für die drei Unterscheidungshinsichten im Begriff des Subjekts bei Adorno, die ich im Folgenden darstelle, vgl. auch Weyand, S. 26-28.

5ND, S. 55-56.

6ND, S. 56, 307; Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 741.

7Für das Folgende, vgl. Gesellschaft, GS 8, S. 9-11; ND, S. 203, 530; Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 746, 748.

8Für das Folgende, vgl. ND, S. 530; Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, GS 8, S. 52-53, 70-71.

9Für das Folgende, vgl. ND, S. 188-189, 226, 285; Probleme der Moralphilosophie, NaS IV/10, S. 152ff.; Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 747.

10Für das Folgende, vgl. Einführung in die Dialektik, NaS IV/2, S. 280-281; ND, S. 156, 179, 185, 188-189; Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 746-748, 749-750, 755, 757.

11Jürgen Ritsert, Das Nichtidentische bei Adorno – Substanz- oder Problembegriff?, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 4/1997, S. 29-51.

12ND, S. 17.

13Für eine Diskussion dieser hier von mir nur skizzierten Thesen zur Genesis von Herrschaft und für ihre Kritik, vgl. Weyand, S. 33-44, 65-69.

14So m.E. und in einem sehr selbstgefälligen Stil Adorno in ND, S. 50-52. ‚Wahrheit' mag vielleicht nicht unmittelbar kommunizierbar sein – warum soll sie aber nicht ‚vermittelt' kommunizierbar sein? Warum ist sie stattdessen gleich komplett unkommunizierbar? Ich denke dies sind Passagen, die zu Recht den Vorwurf der Selbstimmunisierung kassieren.

15Vgl. Fredric Jameson, Late Marxism: Or, The Persistence of the Dialectic, London/New York, 2007 [1990], S. 108-110.

16Vgl. Heinz Steinert, Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis: Dialektik der Aufklärung als Forschungsprogramm, Münster, 2007, S. 65ff.

17Vgl. Jürgen Ritsert, Dimensionen des Vernunftbegriffs in der >>Dialektik der Aufklärung<<, Vortrag, Frankfurt am Main, 2005 (http://ritsert-online.de/download/ratio.pdf), insbs. S. 5-8.

18Für das Folgende, vgl. Weyand, S. 69-75.

19Aber vgl. z.B. die jeweiligen, teils langen Marx-Zitate in der ND, S. 299-300 und S. 328-329.

20Für das Folgende, vgl. Weyand, S.42, 58-59, 60-61,.

21Vgl.Weyand, S. 77.

22Ich denke da z.B. an gewisse Passagen an folgenden Stellen: Diskussionsbeitrag zu >>Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?<<, GS 8, S. 586; Einleitung, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, S. 7-79, hier: S. 17-18; Gesellschaft, GS 8, S. 10; Kants „Kritik der reinen Vernunft", NaS IV/4, S. 261; ND, S. 22.

23Für das Folgende, vgl. Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda, GS 8, S. 419 ; ND, S. 56; Weyand, S. 134-136.

24„Der lebendige Einzelmensch, so wie er zu agieren gezwungen ist und wozu er auch in sich geprägt wurde, ist als verkörperter homo oeconomicus eher das transzendentale Subjekt denn der lebendige Einzelne [.]" Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 745.

25Für das Folgende, vgl. Weyand, S. 115, 137. Zum Leiden unter den gesellschaftlichen Umständen, Ausbildung des autoritären Charakters in Reaktion darauf sowie Angst und Unsicherheit, vgl. auch ND, S. 99-100, 330, 340.

26Für das Folgende, vgl. Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, GS 8, S. 71-73.

27Vgl. ND, S. 306-307.

28Weyand, S. 130-131.

29Ebd., S. 94-95, 140-141, 152-154.

30Für das Folgende vgl. bzgl. Integration der Arbeiter*innenklasse in die Gesellschaft und Veränderung der Konfliktlagen: Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute, GS 8, S. 182-185, 187-188; Theorie der Halbbildung, GS 8, S. 100-101. Bzgl. Integration als zunehmende Ausbreitung der warenförmigen Vermittlung von Lebenssphären sowie der zunehmenden Versetzung derselben mit Elementen staatlicher oder nicht-staatlicher Verwaltung, vgl. Weyand, S. 94-95.

31Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute, GS 8, S. 186, 187, 188, 190, 191.

32Zur Funktion der Familie, Veränderungen derselben sowie unterschiedlicher Einschätzungen der Potenziale und Hemmnisse in der Entwicklung von Freizeit und Konsum, vgl. z.B.: Minima Moralia, GS 4, S. 16, 22-23 ; ND, S. 168, 215, 259, 297, 309; Postscriptum, GS 8, S. 92; Zum Problem der Familie, GS 20.1, S. 303-304, 305-308.

33Vgl. Individuum und Organisation, GS 8, S. 451; Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, GS 8, S. 361.

34Freizeit, GS 10.2, S. 645, 647-648.

35Einleitung, in: Th.W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, S, 37-39; Kritik, GS 10.2, S. 788-789; Theorie der Halbbildung, GS 8, S.

97-98, 98-99.

36Vgl. z.B. folgende Passage: „Indem erweckt wird und bildlich repräsentiert, was in ihnen vorbegrifflich schlummert, wird ihnen zugleich vorgemacht, wie sie sich benehmen sollen." [kursiv, A.K.] Prolog zum Fernsehen, GS 10.2, S. 514.

37Z.B. in Résümé über Kulturindustrie, GS 10.1, S. 338, 345.

38Minima Moralia, GS 4, S. 28.

39Passagen bei Adorno, die m.E. eine Veränderung der Alltagskultur im vom mir hier skizzierten Rahmen konstatieren, sind z.B. wie folgt: Freizeit, GS 10.2, S. 648-649; Minima Moralia, GS 4, S. 24, 38; Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, GS 8, S. 361-362.

40So lese ich Adornos Ausführungen zu „a healthy sex life" (z.B. Sexualtabus und Recht heute, GS 10.2, S. 534, 537), die ich durch die Brille seiner allgemeineren These vom Wegfallen des expliziten Verbots sowie der Zunahme von Kälte und des Prestiges betrachte.

41Sexualtabus und Recht heute, GS 10.2, S. 533-540; Zum Problem der Familie, GS 20.1, S. 307.

42Für diese veränderte Arbeitskultur vgl. z.B. „Freilich widersprechen real die beiden Forderungen der Adaption und Autonomie einander nicht nur, sondern sind zugleich verflochten. Selbst heute hängt der Erfolg von individuellen Qualitäten ab, die [...] alles andere sind als Ichschwäche. Anpassung verlangt eine Wendigkeit, die von Individualität nicht zu trennen ist. Umgekehrt werden individuelle Qualitäten heute a priori nach dem potentiellen Erfolg, als Sein für Anderes bewertet. So gilt es in kapitalistisch fortgeschrittenen Ländern als selbstverständlich, daß eine >>originelle Idee<< etwas ist, was sich gut verkauft." Aberglaube aus zweiter Hand, GS 8, S. 161.

43Bemerkungen über Politik und Neurose, GS 8, S. 438; Gesellschaft, GS 8, S. 16; Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, GS 8, S. 366, 367.

44Zu den enger sozial bedingten Ängsten vgl.: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, GS 8, S. 47. Dass dies und warum dies zu mehr Anpassung in Alltag und Arbeitswelt führt, vgl.: Die revidierte Psychoanalyse, GS 8, S. 31-32 ; ND, S. 302-303.

45Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, GS 8, S. 368.

46ND, S. 307.

47Ebd., S. 275.

48Zum normativen Maßstab bei Adorno und zu den Ideen der Menschheit, Freiheit, Gleichheit und Solidarität vgl.: ND, S. 213; Jameson, S. 77-79; Weyand, S. 57-61.

49Zur sog. „Menschheitsformel" bei Kant, vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VII, S. 7-102., hier: BA 70-77, W 63-67.

50Zum materiellen Substrat einer möglichen anderen Gesellschaft bei Adorno vgl. Weyand, S. 42.

51Vgl. Fernsehen als Ideologie, GS 10.2, S. 531-532.

52Vgl. die Passage in Freizeit, GS 10.2, S. 653-655, wo Adorno kurz eine Untersuchung des IfS zu Zuschauerverhalten bei einem politischen Promispektakel referiert.

53ND, S. 29. Selbstverständlich kann sich Leiden unter den Verhältnissen in jeder möglichen Hinsicht artikulieren, z.B. autoritär. Es geht mir – mit Adorno – nicht darum, einen unumstößlichen, quasi archimedischen Punkt zu finden, von dem aus man die Gesellschaft apriorisch aushebeln kann. Ich möchte nur den Punkt benennen, von dem aus Widerstand und emanzipierte Gesellschaftsveränderung ansetzen kann, nicht – apodiktisch, apriorisch, präpraktisch – stattfinden muss. Es reihen sich an die Frage des Leidens auch Fragen nach qualitativen Unterschieden an: Leidet jeder ‚gleichermaßen'? Profitieren nicht einige mehr oder weniger als andere von den bestehenden Verhältnissen? Ist es deshalb sinnvoller und wahrscheinlicher, dass sich ein bestimmter Teil der Gesellschaft gegen die bestehenden Verhältnisse wendet, während ein anderer sie lieber konservieren, restaurieren, reformieren will? Alle diese Fragen – und ob und wie sie sich Adorno stellt – muss ich hier ausklammern und begnüge mich damit, auf sie hinzuweisen.

54ND, S. 277.

55Vgl., jeweils aufs individuelle Subjekt bezogen, für: Charakter (ND, S. 216), Wille (ebd., S. 226-227, 236-237), Freiheit (ebd., S. 212, 217, 218, 226, 228, 228-229).

56Ebd., S. 294.

57Ebd.

58Ebd., S. 26.

59Weyand, S. 59.

60ND, S. 278, 279.

61Z.B. so: „Ein Stück sexueller Utopie ist es, nicht man selber zu sein, auch in der Geliebten nicht bloß sie selber zu lieben: Negation des Ichprinzips. [...] Was bloß identisch ist mit sich, ist ohne Glück. In der genitalen Zentrierung aufs Ich [...] steckt Narzißmus." Sexualtabus und Recht heute, GS 10.2, S. 538.

62So z.B. Menke; vgl. Christoph Menke, Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II: Kritik der „abstrakten Moralität", in: Honneth/Menke (Hrsg.), Klassiker Auslegen Bd. 28, S. 151-168, hier: S. 164.

63Vgl. Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt am Main, 2007, S. 118, 135, 137-139.

64„Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen." ND, S. 192.

65Menke, Modell 1: Freiheit, KA 28, S. 166.

66Marginalien zu Theorie und Praxis, GS 10.2, S. 764-765.

67ND, S. 227-228; Probleme der Moralphilosophie, NaS IV/10, S. 167-169.

68Probleme der Moralphilosophie, NaS IV/10, S. 212.

69ND, S. 260.

70ND, S. 203-204; Fortschritt, GS 10.2, S. 618; Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?, GS 8, S. 362; Thesen über Bedürfnis, GS 8, S. 395-396.

71ND, S. 260.

72Ich entnehme das, ex negativo, z.B. der ND, S. 315-316, wo Marx und Engels vorgeworfen wird, sie hätten nur die wirtschaftliche Revolution vor Augen, nicht jedoch die politische. Das halte ich betreffs Marx und Engels für falsch: Vor allem Marx wird man wohl viel eher die Überstrapazierung der politischen vor der ökonomischen (und kulturellen) Revolution vorwerfen können. Das soll mich hier jedoch nicht weiter interessieren: Mir geht es hier darum, zu zeigen, dass Adorno eine Veränderung der politischen Sphäre vor Augen hat.

73Ebd., S. 261.

74Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 743.

75Probleme der Moralphilosophie, NaS IV/10, S. 215-216.

SUBJEKT UND AUTONOMIE NACH CORNELIUS CASTORIADIS[1]



VON JONATHAN KLEIN

Entweder gilt: Der Antihumanismus ist eine letztlich inhumane Ideologie, weil er tatsächlich die Zerstreuung, Auflösung des Selbst als eines Lebensprinzips auf seine Fahnen schreibt. Er ist ideologisch, weil er das theoretisch untermauert,

was die strukturierten Verhältnisse den Individuen ohnehin antun. Oder man muss anerkennen: Die Subjekttheorie ist Ideologie, weil ‚das Ich', ‚das Selbst', allein Zentralmotiv eines mit den bürgerlichen Machtverhältnissen verschränkten Diskurses ist und bleibt.[2]

Einleitung

Die Auffassung, dass Konzeptionen des ‚Ich' und des autonomen Subjekts, individueller Freiheit und der Individualität Kerngehalte des bürgerlich-kapitalistischen Denkens seien, scheint gegenwärtig in emanzipatorischen Denkrichtungen weit verbreitet. Demnach maskierte die Rede von der Autonomie des Subjekts – ja vom Subjekt überhaupt – bloß sein wirkliches Unterworfensein unter gesellschaftliche Strukturen und Diskurse, weshalb eine Abkehr vom Subjektbegriff in emanzipatorischer Absicht nahezuliegen scheint.

Andererseits besteht die Gefahr, dass durch die Abkehr von der Vorstellung autonomer Subjekte, Entsubjektivierungstendenzen, die aufgrund spätkapitalistischer gesellschaftlicher Strukturen und

kultureller Veränderungen ohnehin zu verzeichnen sind, theoretisch unterfüttert und zum Allgemeinmenschlichen erhoben werden – und sich eine solche Rationalisierung des Bestehenden sogar noch als Emanzipation verklärt.

Denn schließlich lässt sich die Verunmöglichung subjektiver Autonomie ja beispielsweise – an Max Webers Diagnose der Moderne anknüpfend – gerade auch als Resultat der Ausweitung der rationalen Herrschaft und Bürokratisierung weiter Lebensbereiche verstehen: als zunehmende Unterwerfung der Einzelnen unter die gesellschaftlich geschaffenen Sachzwänge, und die damit einhergehende Einebnung jedweder über das Bestehende hinausweisenden Kräfte.

Und auch die Auswirkungen der Kultur des ‚Individualismus', lassen sich im Gegensatz zu ihrer expliziten Selbstbezeichnung gerade nicht als Stärkung der Subjekte, sondern vielmehr als Verunmöglichung der Ausbildung eines ‚Ich' und der Autonomie verstehen.

So scheinen Zugewinne an individueller Freiheit bei genauerer Betrachtung mit einer neuen Art der Konformität einherzugehen. Denn folgt man Diagnosen, denen zufolge der spätkapitalistische Sozialcharakter zunehmend durch narzisstische Tendenzen gekennzeichnet ist[3], zeigt sich, dass die vermeintliche Selbstverwirklichung innerhalb der bestehenden Ordnung in Wahrheit bedeutet, in vorauseilender Konfliktvermeidung, soziale Erwartungen und Zwänge in das Unbewusste zu integrieren und dadurch gewissermaßen von ‚Selbst' aus das zu wollen, was ohnehin von den Subjekten verlangt wird.[4] Gerade in Zeiten zunehmender Flexibilitätsanforderungen und der Notwendigkeit zur Bereitschaft, auch sinkende Erwartungen zu akzeptieren, scheint ein solcher ‚Ich-' und ‚Selbstloser' Charaktertyp umso reibungsloser in die krisenhaften, kapitalistischen (Re-)Produktionsanforderungen zu passen – und sich entsprechend als dominanter Charaktertyp durchzusetzen.

Die gesellschaftlichen Strukturen sowie die Kultur des ‚Individualismus' scheinen diesen Diagnosen nach also ohnehin die Ausbildung von Individualität und individueller Autonomie zu untergraben. Und da auch wissenschaftliche Reflexionen naturgemäß immanent durch die gesellschaftlichen Entwicklungen der eigenen Epoche mitbestimmt werden, ist mindestens Vorsicht gegenüber theoretischen Reflexionen geboten, die das für wahr ausgeben, was sowieso der dominanten gesellschaftlichen Entwicklung entspricht.[5] Weil die Subversion von Subjekt und Autonomie nicht nur Strukturmerkmal, sondern auch Desiderat kapitalistischer Logik sind, sind Zweifel an wissenschaftlichen Ansätzen, die eben eine solche Subjektkritik propagieren angebracht. Und dennoch gilt es andererseits, die formulierte Subjektkritik ernst zu nehmen und zu sehen, welche emanzipatorischen Potentiale in ihr enthalten sind.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen möchte ich im Folgenden Castoriadis' Konzeption von autonomer Subjektivität vorstellen. Damit einher geht der Anspruch, zu zeigen, dass es mit dieser möglich ist, wesentliche Motive (post)-strukturalistischer Subjektkritik aufzunehmen – und gleichzeitig eine Konzeption von Subjektivität und Autonomie zu formulieren, welche den kritischen Gehalt emanzipatorischer Bestrebungen ausmachen kann und sollte.

Bevor ich diese vorstelle, werde ich jedoch zunächst einige Punkte der genannten Subjektkritik vorstellen: die Subjektkritik des frühen Foucault und seine prominente Verkündigung des Tods des Subjekts.

Der Tod des Subjekts

Foucaults Subjektkritik ist nicht bloß interessant und äußerst einflussreich; sie ist auch besonders drastisch, insofern sie bekanntermaßen den „Tod des Subjekts" verkündete. Dieser Tod bezieht sich in seiner Formulierung zunächst auf das Subjekt „als Grundlage", oder auch als bestimmtes und festes Fundament „des Wissens".[6] Ein Fundament sollte das Subjekt insofern sein, als die moderne Philosophie versucht hatte in einer unhintergehbaren, für jedwede Erkenntnis konstitutiven Struktur, den letzten Grund gesicherten Wissens und damit von menschlicher Ordnung überhaupt zu finden.

Wie Foucault dagegen in seinen historisch-archäologischen Analysen von Diskursen zeigt, existiert ein solches ‚Subjekt' nicht; weder als etwas, das in seinen wesentlichen Bestimmungen eine transhistorische Gültigkeit hätte; noch als etwas, das darüber hinaus überhaupt vor der Moderne distinktes Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis war. Zuvor hatte das Denken nicht versucht so etwas wie ein unveränderliches und unabhängiges Subjekt zu bestimmen. Und das nicht bloß, weil es sich dafür nicht interessiert hätte: Aufgrund der spezifischen Konstellation des Denkens und Wissens war es vorher gar nicht möglich, das Subjekt als unabhängige Entität zu begreifen. Eingebettet in umfassende kosmologische Zusammenhänge, konnte das Subjekt nicht als eigenständige Entität begriffen werden, weshalb das Subjekt oder der Mensch „lediglich eine junge Erfindung ist; eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt".[7]

Warum wird dieses gerade erfundene Subjekt sodann also für tot erklärt? Foucault führt diesbezüglich aus, dass die

Hinwendung zum Subjekt als vermeintlich letztgültigem Fundament des Wissens zugleich durch die modernen wissenschaftlichen Diskurse relativiert wird; durch den sezierenden Blick auf das Subjekt von außen; und damit auf objektive Bedingungen, die für das Subjekt konstitutiv sind: Die Biologie erkennt die Evolution und die biochemische Grundlage des Subjekts. Die Ökonomie entdeckt die sozio-ökonomischen Voraussetzungen des Subjekts. Und am folgenreichsten für unser Denken: Die Sprachwissenschaft erkennt, dass alles was man sagt und sagen kann, eigentlich bereits in einer Sprache angelegt war, die unendlich über jedes Subjekt hinausgeht und schon vor jedem konkreten Subjekt da war.

Mehr noch: Sie entdeckt, dass das Subjekt selbst in Wahrheit bloß eine ihm durch Diskurse zugeteilte Sprecherrolle ist, wobei das Sprachsystem zudem vorzeichnet, wie diese jeweilige Rolle auszuüben sei. Durch diese Sprecherrolle spricht und denkt also in Wirklichkeit kein Subjekt; es handelt sich vielmehr um prozessierende Sprachstrukturen, die zudem nicht eins, sondern viele sind; so dass bei genauer Betrachtung das Subjekt als „das sprechende Ich, sich auflöst, zerstreut und vollends in diesem leeren Raum der Sprache verschwindet".[8] Das Subjekt wird also durch zahlreiche äußere Bedingungen konstituiert; und das, was es als eigenes Ich erfährt, ist in Wahrheit eine Funktion verschiedener Prozesse, allen voran der Sprache.

Damit aber nicht genug: Denn was Foucault zudem aufzeigt, ist, dass das jeweilige Wissen von einem Erkenntnisobjekt – und in diesem spezifischen Fall: dem Subjekt – niemals neutral sein kann: Immer liegt dem Wissen von einem Gegenstand eine Verzerrung zugrunde; eine Verzerrung die das Wissen überhaupt erst ausrichtet und ermöglicht – eine konstitutive, ermöglichende Verzerrung also, die er auch als „historisches Apriori" (OD, S.24) oder als „positives Unbewusstes des Wissens" (OD, S.11) bezeichnet.[9] Wissen ist also niemals neutral oder unverzerrtes Abbild.

Dieser Erkenntnis bereitet sodann die weiterreichende Einsicht vor, dass jedwedem Diskurs Macht zugrunde liegt; eine Macht, welche die für den jeweiligen Diskurs spezifische Art des Wissens hervorbringt und sich in dieser Art des Wissens ausdrückt und sich durch dieses erhält. Im Falle des Subjekts sei diese Machtausübung besonders deutlich und virulent. Denn wie sich zeigen lässt resultierte die neuzeitliche Rede vom Subjekt aus einer Verschiebung der gesellschaftlichen Kontrollmechanismen: Statt wie bisher an den Körper gerichtet zu sein, verschiebt sich der moderne Strafrechtsdiskurs in der Moderne so, dass er sich fortan an die menschliche Seele richtet. So tritt das Subjekt oder die Seele also mit der Entstehung des modernen Gefängnisses als neues Objekt im Strafrechtsdiskurs in Erscheinung und wird somit zum modernen „Bezugspunkt einer bestimmten Technologie der Macht über den Körper."[10]

Die Seele wird also als das Element erkannt, „in welchem sich die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken; sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt." (Ebd.) Und es ist dieser moderne, strafrechtliche Diskurs der nach Foucault überhaupt erst das moderne Subjekt schafft, das sich dann in Selbstreflexion innerhalb dieses Diskurses und als ein spezifischer Diskurs selbst entdeckt und damit für unhintergehbar zu begreifen meint.

Geschichte, Subjekt und das gesellschaftliche Imaginäre

Inwiefern ist Castoriadis' Subjekt- und Autonomiekonzeption nun dazu in der Lage, diese Kritikpunkte einzubeziehen; sie zu beantworten und produktiv für eine emanzipatorische Vorstellung von Subjektivität und Autonomie zu verwenden? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zunächst auf drei Punkte dieser Subjektkritik eingehen und sie auf Castoriadis Subjektkonzeption beziehen: Auf die Geschichtlichkeit des Wissens und des modernen Subjekts – wobei ich in diesem Zusammenhang kurz auf diejenige gesellschaftliche Dimension eingehen werde, die nach Castoriadis wesentlich ist für die Geschichtlichkeit von Gesellschaft: das gesellschaftliche Imaginäre; sodann auf Castoriadis' Perspektive, dass und inwiefern das Subjekt Institution des Diskurses ist; sowie eine von Castoriadis' ausgehende Perspektive auf die konstitutive Verzerrung und Macht, die dem Diskurs über das Subjekt zugrundeliegt.

Foucaults historische Betrachtungen von Diskursformationen zeigen, dass es verschiedene Arten des Denkens und des Wissens gibt; dass die Entwicklung von Wissen nicht als Fortschrittsgeschichte gedacht werden kann; dass zwischen den jeweiligen ‚Epistemen' Brüche existieren und entsprechend das frühere Wissen nicht im Folgenden aufgehoben wird. Seine Archäologie des Wissens ist der Versuch aufzuzeigen, dass und wie die jeweiligen Epochen des Wissens dabei auf eine je spezifische Weise ausgerichtet sind. Archäologie kann also verstanden werden als die Wissenschaft von den konstitutiven Prinzipien–‚ἀρχα '– des Wissens. Wie erwähnt bezeichnet Foucault diese konstitutive Ausrichtung eines Diskurses auch als ‚historisches Apriori' oder als ‚positives Unbewusstes' des Wissens.

Diese Einsicht Foucaults spielt auch bei Castoriadis eine zentrale Rolle – auch wenn dieser sich nicht explizit auf sie

bezieht. Für ihn ist Geschichte wesentlich die Schöpfung neuer Formen und neuen Sinns – das heißt neuer Arten des Denkens; aber darüber hinaus und in einem umfassenderen Sinn: neuer Arten des gesellschaftlichen Vorstellens und Tuns. Castoriadis trägt dieser Einsicht Rechnung, durch seinen Begriff des gesellschaftlichen Imaginären und der gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen.

Das gesellschaftliche Imaginäre, ist das, was durch die für eine Gesellschaft spezifische Art des Tuns und Vorstellens zum Ausdruck gebracht wird; die konstitutive Verzerrung, welche diese spezifische Art des Tuns und Vorstellens überhaupt erst ermöglicht. Es ist also nicht die Summe oder der Durchschnitt (oder ein Idealtyp) der Vorstellungen, die eine Gesellschaft sich von irgendetwas macht – diese bezeichnet Castoriadis vielmehr als „aktuales Imaginäres" oder „Imaginiertes"[11]; das gesellschaftliche Imaginäre nach Castoriadis ist das sinnhafte Moment, welches überhaupt erst das Bilden gesellschaftlicher Vorstellungen, sowie auch gesellschaftliche Praktiken als diese Praktiken (wie bspw. Arbeit, als eine je spezifische Tätigkeit) ermöglicht.[12]

Jede Gesellschaft – als durch Tätigkeiten und Vorstellungen geschaffene Realität – konstituiert sich, indem sie in ihren Taten und Vorstellungen immer schon Antworten auf die grundlegenden Fragen nach dem Sinn des Lebens in dieser, ihrer Welt gibt: „Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen fu r die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns?" (GII, S.252) Dieser, in den praktischen Antworten der Gesellschaft gegebene Sinn, durch den sich die Gesellschaft als anonymes Kollektiv ihre affektive, intentionale und ästhetische Ausrichtung erschafft – aufgrund derer sie überhaupt nur als Gesellschaft und als diese Gesellschaft existieren kann – ist in diesen Dimensionen wesentlich imaginär; das heißt, niemals bloß auf das Reale (d.h., die physikalisch-biologische Realität), noch das Rationale (d.h., die Kategorien des Verstandes) zurückführbar.

Die zentralen gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen bezeichnen dabei den Kern des jeweiligen gesellschaftlichen Imaginären. Es handelt sich bei diesen um Signifikate[13], die keinen Referenten im Realen oder Rationalen besitzen, denen aber fu r die Organisation einer je spezifischen gesellschaftlichen Welt die zentrale Rolle zukommt, insofern alle anderen gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen auf welche Weise auch immer, auf diese zentralen Bedeutungen bezogen sind. In religiösen Gesellschaften ist „Gott" die zentrale imaginäre Bedeutung; in kapitalistischen Gesellschaften ist dies ein Konglomerat aus „Verdinglichung" (GII, S.241ff.) „das Ökonomische" und „Pseudo-Rationalität".[14]

Diese gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen liegen also sowohl der Lebenswelt zugrunde, als auch der je spezifischen Art auf das eigene Denken und Handeln zu reflektieren. Sie sind konstitutiv für die jeweilige gesellschaftliche Realität. Und auch die selbstgeschaffenen gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten und Zwänge – wie sie beispielsweise aus dem Kapitalverhältnis resultieren; sprich: die gesellschaftliche Basis – lassen sich nicht adäquat verstehen, ohne selbst bereits als Verkörperung dieses imaginären Sinns verstanden zu werden.

Soweit der kleine Exkurs zu Castoriadis' Gesellschaftskonzeption, dessen Punkte im Folgenden auch für seine Subjekt- und Autonomiekonzeption relevant sein werden. Für den Gang der Argumentation bleibt an dieser Stelle bloß festzuhalten, dass auch Castoriadis durch das Konzept des gesellschaftlichen Imaginären, als historische und für gesellschaftliche Vollzüge fundamentale Größe, einen radikal geschichtlichen Begriff von Gesellschaft und deren Wissen hat.[15]

Wie aber ist vor diesem Hintergrund die Geschichtlichkeit des Diskurses vom Subjekt zu sehen? In der vormodernen Konstellation war das Subjekt kein Fundament der Wissensordnung – und konnte es laut Foucault auch nicht sein. Darüber hinaus wird aber behauptet, dass es vorher gar kein Subjekt im eigentlichen Sinne gab. Die Subjektkritik Foucaults lässt sich also unterteilen: Erstens, in die Aussage, dass das Subjekt eine Institution des Diskurses ist – dass es also nur durch den Diskurs existiert. Und zweitens, dass erst der moderne Diskurs das Subjekt schafft – entweder als Fundament des Wissens; oder aber, stärker gelesen: als Subjekt überhaupt.

Um Castoriadis' Position diesbezüglich zu erläutern, müssen einige begriffliche Differenzierung in Hinblick auf das Subjekt kurz benannt werden, die erst im Folgenden erläutert werden: Er unterscheidet einerseits das „gesellschaftliche Individuum"; dann, die an einen jeweiligen Körper gebundene „Psyche"; sowie außerdem den Entwurf der Autonomie, auch „menschliche Subjektivität" genannt.

Für ihn beziehen sich die genannten Kritikpunkte dabei zunächst auf das gesellschaftliche Individuum. Dieses bezeichnet den Teil des Subjekts, der den diversen Rollen in gesellschaftlichen Diskursen entspricht. Wie ist dieses Individuum zu verstehen? Existiert es nur als Institution des Diskurses? Existiert es nur in spezifischen historischen Konstellationen? Was ergibt sich daraus für einen Begriff des Subjekts und Konzeptionen subjektiver Autonomie?

Als Zurechnungseinheit von Taten, Sprechakten und vermeintlichen Gedanken, kommt dem Subjekt innerhalb des Sozialen laut Castoradis eine quasi-transzendentale

Bedeutung zu. „Eine Sprache, in der man, egal, welche grammatische Form die Antwort annimmt, die Frage: Wer hat dies getan? Wer hat das gesagt?, nicht stellen kann, ist undenkbar. (...) Es ist keine Gesellschaft denkbar, die nicht die Möglichkeit schafft, Worte und Taten jemandem zuzuschreiben.“[16]

Andererseits betont auch Castoriadis die Spezifizität der jeweiligen Antworten: Die jeweiligen Subjektkonzeptionen, die innerhalb der Diskurse existieren, sind historisch und gesellschaftlich spezifisch. Inwieweit und auf welche Weise also spezifische Taten einem Subjekt[17] zugesprochen werden, ist vom jeweiligen Diskurs abhängig. Insofern die Subjektkritik also zeigt, dass das Subjekt in seinen positiven Bestimmungen innerhalb von Diskursen historisch äußerst wandelbar ist, ist ihr also zuzustimmen.

Doch dies untergräbt nur das Subjekt in seiner positiven Bestimmung als transhistorisches Fundament des Wissens. Als Frage (‚wer spricht? wer handelt?') lässt sich das Subjekt hingegen nicht umgehen.[18] Zudem bedeutet die Einsicht in die historisch-gesellschaftliche Relativität der spezifischen Antwort der Moderne nicht automatisch, dass diese Antworten deswegen in all ihren Aspekten verdammenswert wären.

Wie sich zeigen wird, gilt es für Castoriadis die moderne Konzeption des Subjekts vielmehr teilweise zu bejahen, teilweise zu erweitern und teilweise zurückzuweisen. Und statt ihre Relevanz zu untergraben, lässt die Einsicht in die Geschichtlichkeit der je spezifischen Subjektkonzeptionen dabei etwaig erhaltenswerte Momente nur umso relevanter erscheinen: Denn wären diese Motive wirklich transhistorisch und quasi-unhintergehbar, müsste man sich ja ihres Erhalts wegen keine Gedanken machen. Sind sie vergänglich, bedürfen sie jedoch unserer Sorge.

Daraus leitet sich auch die Antwort auf die Frage nach Verzerrung und Machtstruktur des Subjektdiskurses ab: Da kein Wissen und entsprechend keine Subjektkonzeption neutral sind, die Frage: ‚wer spricht? wer handelt?‘ jedoch immer gestellt und auch immer – wenn auch auf verschiedene Weisen – beantwortet wird, gilt es diese Beantwortung nicht existierenden Herrschaftsinteressen zu überlassen; sondern eine Antwort in emanzipatorischer Absicht zu formulieren. Es gilt also einen Diskurs des Subjekts zu formulieren, der weder behauptet die Welt neutral zu interpretieren [19] – noch ‚das Subjekt‘ als letztgültiges Fundament des Wissens zu finden; sondern der beabsichtigt einen Beitrag zu leisten, zu einer Konzeption von Subjektivität, die die Momente der Freiheit, die potentiell in menschlichen Einzelwesen angelegt sind, zu aktualisieren vermag.

Das Subjekt als Träger des Diskurses

„Man landet dann beim ‚subjektlosen Prozess‘ (grandiose Entdeckung: und was, wenn nicht ein ‚subjektloser Prozess‘, ist eine Galaxie?)“ (ZS, S.212)

An dieser Stelle muss auf die zentrale Voraussetzung von Castoriadis Subjekt- und Autonomiekonzeption verwiesen werden, die diese von einer Subjektkritik, welche das Subjekt in subjektlosen Prozessen aufzulösen gedenkt, unterscheidet: Das Subjekt ist irreduzibel aus eine biologischen, sozialen, ökonomischen – diskursiven – Bestimmungen. Diese zentrale Annahme, ist in seiner Subjektkonzeption vorausgesetzt, und lässt sich, wie mir scheint, nicht herleiten, sondern bloß plausibilisieren.

Es wird also ein Überschuss des Subjekts behauptet, ohne den laut Castoriadis weder Freiheit und Autonomie, noch überhaupt Diskurse möglich wären. Das Subjekt existiert zwar immer nur durch Diskurse; ist jedoch niemals auf diese reduzierbar.

Das Subjekt existiert zwar immer nur durch Diskurse; ist jedoch niemals auf diese reduzierbar

Castoriadis' grundlegende ontologische Behauptung ist also, dass es einen „Träger“ des Diskurses gibt (vgl. GII, S.178); und dass dieser Träger zwar auch, aber nicht ausschließlich ‚Zahnradgetriebe‘ biologischer Prozesse und gesellschaftlicher Diskurse ist. Das gesellschaftliche Individuum wird von ihm also gefasst als das Zusammenspiel aus einem Träger, der nicht vollständig determiniert ist und Diskurs.

Wer oder was aber ist dieser Träger der Diskurse? Wie ist dieser Träger beschaffen? Und wie lässt sich über diesen Träger jenseits des Diskurses reden, wenn sich auch für diese Rede nicht aus dem Diskurs heraustreten lässt?

Die Psyche als Vorstellungstätigkeit

Der menschliche Träger gesellschaftlicher Diskurse wird von Castoriadis bestimmt, als ein Körper, der über Wahrnehmung seiner selbst und seiner Umgebung verfügt. Wahrnehmung bedeutet dabei, dass Vorstellungen gebildet werden.

Diese Vorstellungstätigkeit eines jeweiligen Körpers bezeichnet Castoriadis als Psyche. Die Psyche ist für ihn also die subjektive Vorstellungswelt, in welcher allein Sprechen,

Denken, und Handeln möglich sind. Diese Vorstellungstätigkeit ist dabei nicht bloß existenzielle Voraussetzung des Subjekts, sondern ebenso des Diskurses: denn ohne sich in einer solchen Vorstellungstätigkeit zu verkörpern kann auch der Diskurs nicht existieren. (GII, S.468ff.) Die Psyche und das Soziale sind also sowohl wechselseitig irreduzibel, als auch gleichzeitig wesentlich voneinander abhängig.[20]

Selbstverständlich ist die Psyche dabei an den jeweiligen Körper gebunden: sie ist die Art, wie sich der Körper sich selbst – und die Eindrücke der Umgebung in sich – vorstellt.[21] Als Vorstellungswelt lässt sie sich jedoch auch nicht auf die körperliche Dimension reduzieren; denn der ‚reale Eindruck' (das Reale, d.h. die Umgebung im Körper)[22] ist nicht das Gleiche wie die Vorstellung, die die Psyche sich davon schafft.

Castoriadis übernimmt in dieser Hinsicht wesentliche Einsichten Fichtes: Dessen Begriff des Anstoßes aufgreifend[23] schreibt er: „Die ‚Sinne' lassen aus einem X etwas ‚physikalisch' oder ‚real' nicht Existentes auftauchen – wenn man unter ‚Realität' die der Physik versteht: Sie lassen Farben, Töne, Gerüche usw. auftauchen. In der ‚physikalischen' Natur gibt es keine Farben, Töne oder Gerüche: es gibt lediglich elektromagnetische Wellen, Luftschwingungen, Arten von Molekülen, usw." (IIR, S.299).

Anstoß heißt, dass Vorstellungen in ihrer spezifischen Form zwar durch die Materialität des Eindrucks – das letztlich unerkennbare X – angestoßen und bedingt werden; wodurch das Formgebungs- (Verbildlichungs-/Einbildungs-, Darstellungs- und Verbindungs-)Vermögen des Lebewesens in Gang gesetzt wird. (ZS, S.216) Jedoch verursachen diese nicht die Vorstellungen, da es der Eigentätigkeit der Einbildungskraft bedarf, um aus diesen Anstößen Vorstellungen werden zu lassen.

Hieraus wird die grundlegende Rolle ersichtlich, die Castoriadis der Einbildungskraft oder wie er sie nennt: der ‚radikalen Imagination' zuschreibt.[24] Als radikal bezeichnet er diese Imagination, weil er sie auf diese Weise in ihrer konstitutiven und grundlegenden Bedeutung für das Bewusstsein von dem was er die ‚sekundäre Imagination' nennt abgegrenzt. Denn im Gegensatz zu dieser sekundären Imagination – „der einzigen von der man normalerweise spricht, der rein reproduktiven und/oder kombinatorischen Imagination." (IIR, S.293) – ist die radikale Imagination das Vermögen, überhaupt Vorstellungen von etwas zu bilden. Einbildungskraft oder radikale Imagination bezeichnet also grundlegend „das Vermögen (die Fähigkeit) Vorstellungen hervorzubringen, ob diese einen äußeren Anlass haben oder nicht." (IIR, 298; vgl. auch GII, S.218).[25]

Die Vorstellungstätigkeit der Psyche stellt also gewissermaßen den Kern des Subjekts dar, ohne den es auch nicht zum Träger gesellschaftlicher Diskurse werden könnte. Die Gesellschaft kann keine Psychen erschaffen; oder anders gesagt: eine Vorstellungstätigkeit der Subjekte muss vorausgesetzt werden, damit Erfahrung und Sozialisation möglich sind. Zudem bezeichnet der Begriff radikale Imagination jedoch, dass es sich bei diesem menschlichen Vorstellungsvermögen um ein poetisches, ein schöpferisches Vermögen handelt.

Denn nicht nur kann das Bewusstsein – weder tierisches noch menschliches – niemals Abbild der Umgebung sein, weil erst die Vorstellungstätigkeit auf Grundlage eines Sinns diese Vorstellungen schafft; also nur auf Grund dieser spezifischen Art des Selektierens, Inszenierens und In-Bezug-Setzens und zudem der spezifischen Motivation, welche die Psyche an die Außenwelt verweist, überhaupt die Welt für diese Psyche existieren kann (vgl. ZS, S.214f.); weil also dieser für die Vorstellungen konstitutive Sinn der Eigentätigkeit der radikalen Imagination entstammt und deswegen als solcher nirgendwo außerhalb der Psyche existiert. Zudem handelt es sich bei der radikalen Imagination des Menschen nicht bloß um eine Eigentätigkeit der Psyche, welche immer auf die gleiche Art und Weise vorstellt[26]; sondern um eine Eigentätigkeit, die zudem immer wieder neue Bestimmungen, neue Formen, neuen Sinn hervorzubringen vermag.

Erläutert wird diese Tatsache mit der Entfunktionalisierung der menschlichen Psyche – dem weitgehenden Zusammenbruch der Instinktregulierung und ihrer daraus resultierenden relativen Unterbestimmtheit. Dies gilt selbst für so elementare Bedürfnisse, wie Sexualität und Nahrung. Denn um für das Bewusstsein zu existieren, müssen die Triebe über einen Triebrepräsentanten verfügen; und diese Art sich in der Psyche vorzustellen ist im Fall des Menschen wesentlich unterbestimmt.

Da die Welt schlechthin nicht gleich ihrer Vorstellungen ist und zudem die biologische Bedingtheit des Menschen so unterbestimmt ist, dass es zu einer Entfunktionalisierung der Vorstellungstätigkeit kommt, ist der Sinn durch den sich die radikale Imagination die Welt erschließt im Fall des Menschen – dem nicht festgestellten Tier (Nietzsche) oder auch dem verrücktesten Tier (Castoriadis) – veränderbar. Der radikalen Imagination wohnt ein schöpferisches, kreatives Moment inne.

Zugleich beinhaltet Castoriadis' Ontologie jedoch ein wesentlich realistisches Moment. Denn aus der Einsicht in den produktiven Charakter der Einbildungskraft folgt nicht, dass die daraus gebildeten Vorstellungen vollkommen beliebig wären und nichts mit den Gegenständen an sich zu tun hätten: Das Verhältnis der Vorstellungswelt zur als solcher

unerkennbaren – aber wie wir durch die Erfahrung gezwungen werden anzuerkennen: existenten – primären natürlichen Schicht (physikalisch, wie biologisch), wird als eines der Anlehnung beschrieben: Das So-Sein des Seienden stellt in diesem Sinn einen Anstoß und Widerstand dar; es lässt sich nicht beliebig vorstellen. Denn auch wenn das X an sich für uns letztlich unerkennbar bleibt, besagt die Tatsache, dass praktische Orientierung in der Welt möglich ist, dass unser denkendes Tun von diesem X wirklich etwas zu greifen bekommt.

Durch den praktischen Umgang mit der Umgebung wird also erfahrbar, dass dieses X nicht absolut unbestimmt und vollkommen undifferenziert sein kann. Und dennoch ist der Anstoß und Widerstand der Materialität insofern unterbestimmt, als dieser sich zwar nicht beliebig, jedoch auf unendlich viele Arten vorstellen lässt. Da das Imaginäre zudem als konstitutives Moment einer jedweden Wahrnehmung innewohnt, und es als solches konstitutiv verzerrend für diese Wahrnehmung ist, kann keine Wahrnehmung schlechthin ‚objektiv' oder ‚transparent' sein, sofern man sich unter Objektivität ein getreues Abbild der Materialität vorstellt. Die Ontologie der radikalen Imagination bedeutet also eine grundlegende Abkehr von jedweder Abbild- oder Korrespondenztheorie der Wahrheit.[27]

Erstes Charakteristikum der menschlichen Psyche als Träger von Diskursen ist also, dass es sich bei ihr um die entfunktionalisierte, deswegen nicht-festgestellte und kreative Vorstellungstätigkeit des jeweiligen Körpers handelt. Doch die menschliche Psyche ist auch in anderer Hinsicht verrückter als die Psyche anderer Tiere:[28] Ein weiteres Charakteristikum umfasst die Subjektspaltung.[29]

Das Bewusstsein oder die psychische Realität im umfassenden Sinne, besteht aus einer Mehrzahl von Instanzen, die je auf eigene Rechnung tätig sind und eigene Ziele verfolgen; also in gewisser Weise je eigene Welten sind.[30] Manche Instanzen – oder Prozesse – liegen dabei der Oberfläche näher als andere. So enthält die Vorstellungswelt neben dem Bewussten auch ein Unbewusstes.

Zudem ist innerhalb der Psyche keineswegs selbstverständlich früheres durch späteres aufgehoben. Vielmehr koexistieren die verschiedenen Entwicklungsstufen und Aufspaltungen auf jede erdenkliche Weise. Und diese Entwicklungsstufen und Aufspaltungen bedeuten, dass die Geschichte eines Subjekts wesentlich auch Brüche, Sprünge und Verschiebungen enthält, weshalb die psychische Entwicklung wesentlich über Lernprozesse hinausgeht (ZS, S.222).

> Der Schatten des primären Narzissmus ist also sowohl Voraussetzung für die Aneignung sozialer Bedeutungen als auch für die Möglichkeit ihrer kreativen Überschreitung

Sozialisation – Von der psychischen Monade zum gesellschaftlichen Individuum

An der Oberfläche dieser wunderlichen Einheit von Prozessen, trifft man im Normalfall auf das besagte gesellschaftliche Individuum: Ein sprechendes Wesen mit Identität und Sozialstatus (ZS, S.223) – gemeinhin Charakter oder Person genannt. Eine Person also, die zumeist mehr oder weniger angemessen funktioniert – sowohl in Bezug auf sich selbst[31]; als auch vom Standpunkt der Gesellschaft aus gemessen.

Dieses gesellschaftliche Individuum ist das Ergebnis des Sozialisationsprozesses, dem die Psyche mindestens von ihrer Geburt an bis zu ihrem Tode unterzogen wird.[32] Dennoch geht das Subjekt nicht in diesem Teil seiner selbst auf. Zunächst einmal, weil die menschliche Psyche als Träger des Diskurses wie beschrieben nicht auf das Gesellschaftliche reduziert werden kann: Materialität, Gesellschaft und Einzelpsychen stellen je eigensinnige Seinssphären dar, die zwar selbstverständlich untereinander in Beziehung stehen und aufeinander angewiesen sind, aber nicht aufeinander reduziert werden können. Die Gesellschaft muss sowohl das biologische Substrat als auch die Vorstellungstätigkeit eines Körpers als das ‚Rohmaterial Psyche' voraussetzen .

Andererseits ist es die beschriebene Unterbestimmtheit und damit Formbarkeit der menschlichen Vorstellungstätigkeit welche den Sozialisationsprozess überhaupt erst möglich macht.

Wie also sieht der Sozialisationsprozess aus, durch den das Rohmaterial Psyche in ein gesellschaftliches Individuum transformiert wird? Und wie entwickelt sich dieser Träger des Diskurses im Laufe dieses Sozialisationsprozesses?

Der Kern der Psyche, der vorausgesetzt werden muss, insofern er nicht auf das Soziale reduzierbar ist, zugleich aber etwas ist, was in seiner Unbestimmtheit den Sozialisationsprozess möglich macht, ist laut Castoriadis die ‚psychische Monade'.[33] Diese ‚ursprüngliche' Vorstellungswelt des Körpers wird von ihm vorgestellt als undifferenziertes Alles: als ursprüngliche, differenz- und bestimmungslose

Ganzheit des Bewusstseins, welche von der Psyche affektiv besetzt ist.34

Doch die Vorstellungswelt im eigentlichen Sinn entsteht in einer ersten Bestimmung erst durch den Verlust dieses ursprünglichen Seins. „Die Psyche ist ihr eigenes verlorenes Objekt.“ (GII, S.492)

Erst durch den Einbruch eines somatischen Impulses, eines Bedürfnisses oder Triebs, der die Psyche dazu zwingt, etwas anderes als ihr eigenes Ganzsein vorzustellen, entsteht die Vorstellungswelt der Psyche als eine ‚erste Bestimmung‘. Diese Vorstellung eines Mangels zwingt die Psyche also dazu, etwas anderes als ihr differenzloses Ganzsein vorzustellen. Da der Mangel jedoch als Mangel anwesend sein muss, kann er als Mangel nicht absolut gesetzt werden: nur vor dem Anspruch des Ganzseins kann ein Mangel überhaupt als solcher vorgestellt werden.

Sofern eine bestimmte Vorstellung existiert, ist der Kern der Psyche also immer schon verloren; und folglich ist dieser Kern der Psyche real auch immer nur an seinen Abschattungen erkennbar. Doch hat dieser für die Vorstellungswelt konstitutive Aufbruch der psychischen Monade in der Folge wesentliche Konsequenzen für das menschliche Subjekt: Einerseits ist es der mit dieser verlorenen Vorstellung verbundene Anspruch des Ganzseins, der die Psyche überhaupt erst an ein Außen verweist und der wesentlich die Möglichkeit für und gar das Verlangen nach Aneignung der sozialen Bedeutungswelt mit sich bringt. Andererseits bleibt der konstitutive Verlust dieses totalen Sinns, der zeitlebens ein niemals vollständig zu stillendes Verlangen nach Rückkehr zu diesem Zustand zur Folge hat, als dieser Schatten, Quelle immer neuer Wünsche und Sinnentwürfe – also: der Kreativität – und somit Möglichkeit zur Überschreitung und des Neuen. Der Schatten des primären Narzissmus ist also sowohl Voraussetzung für die Aneignung sozialer Bedeutungen als auch für die Möglichkeit ihrer kreativen Überschreitung.

Zwar ist der Prozess der Sozialisation also einerseits mit Zwang durch eine jeweilige Realität verbunden, insofern der Schatten des Absolutheitsbegehrens zeitlebens bestrebt ist, nach Maßgabe der eigenen Phantasie die Einheit der Welt wiederherzustellen und sich dem jeweiligen gesellschaftlichen Realitätsprinzip zu widersetzen.35 Andererseits ist dieser Sozialisationsprozess zudem jedoch im Wesentlichen auch als Sublimierung zu verstehen36 – als eine psychische Aneignung sozialen Sinns, die einem eigentümlichen Verlangen der Psyche entspricht: Denn nach dem selbstkonstitutiven Verlust der ursprünglichen, differenzlosen Ganzheitsvorstellung, verlangt die Psyche gewissermaßen von selbst danach mit Sinn versorgt zu werden.37 Die gesellschaftliche Versorgung mit Sinn kommt der Psyche also in ihrem Bestreben entgegen, die Ganzheit ihrer Welt wiederherzustellen. Und folglich bindet sich die Psyche – wenn man so will –, immer auch freiwillig an diese, ihr beigebrachte, soziale Realität.

Castoriadis meint, dass dieses Verlangen nach Sinn sogar die wesentliche Forderung der Psyche an den Sozialisationsprozess und die soziale Welt sei. Gelingende Sozialisation bedeutet dabei, dass dieses „Sinnverlangen in der Regel durch den von der Gesellschaft angebotenen/aufgezwungenen Sinn – die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen – befriedigt (wird).“ (IIR, S.340)

Dennoch kann auch in dem Fall, in dem der soziale Sinn ein gelingendes psychisches Gleichgewicht möglich macht, die Quelle der Kreativität und Überschreitung niemals vollständig ausgetrocknet werden: Es gibt notwendig Kreativität innerhalb der gesellschaftlichen Diskurse. Der gesellschaftlich beigebrachte Sinn wird von den gesellschaftlichen Individuen kreativ angewendet. Denn auch wenn ihnen auf diese Weise in den gesellschaftlichen Bedeutungen mehr oder weniger enge Grenzen gesteckt sind, sind auch gesellschaftliche Individuen niemals bloß Automaten.

Darüber hinaus bleibt ein Überschuss an Träumen und Wünschen, der vom gesellschaftlichen Individuum zwar erfolgreich verdrängt werden und von den gesellschaftlichen Bedeutungen unschädlich gemacht werden kann;38 jedoch immer potentiell auch über die instituierte Welt und die Identität des gesellschaftlichen Individuums hinausweist.

Zwei weitere Aspekte seiner Konzeption der menschlichen Psyche gilt es noch kurz zu benennen: Erstens bedeutet die Entfunktionalisierung und relative Unterbestimmtheit der Psyche durch triebhafte Impulse gleichzeitig die Dominanz der Vorstellungslust über die Organlust, welche wiederum auf die ursprüngliche, affektive Besetzung ihres Kerns zurückgeführt werden kann: Nur so lässt sich eine Verursachung von Handlungen oder Nicht-Handlungen auf Grundlage von bewussten Gedanken erklären. Und aus dieser affektiven Aufladung der Vorstellungstätigkeit resultiert auch zweitens die relative Verselbständigung derselben: Das heißt auch jenseits von äußeren Anstößen – und diese begleitend – wir „das Innere“ des Subjekts von Castoriadis als nicht abreißender, ‚wahrhaft heraklitischer Vorstellungsstrom’ vorgestellt. „Für die menschliche Psyche existiert ein uneingeschränkter und unkontrollierbarer Vorstellungsstrom, eine Vorstellungsspontaneität, die keinem angebbaren Zweck unterworfen ist, ein Aufbrechen der strikten Entsprechung von Bild und X oder der festen Abfolge

der Bilder.“ (ZS, S.219) Nur aufgrund dieser Verselbständigung und innerhalb dieses Stroms sind Vorstellen und Denken als Tätigkeiten auch jenseits von äußeren Anstößen möglich.

Die Freiheit der Vorstellungen und die Vorstellung der Freiheit

Zentraler Gedanke von Castoriadis' Theorie und insbesondere seiner Autonomiekonzeption sind dabei seine Überlegungen zur Beschaffenheit dieses Vorstellungsstroms: Denn der Versuch, mit unserem Denken gewissermaßen tastend die ‚Struktur‘ dieses Vorstellungsstroms – also des Bewusstseins auch ‚jenseits‘ oder ‚unterhalb‘ expliziter Gedanken – zu vernehmen, lässt erkennbar werden, dass dieser Vorstellungsstrom anders vorgestellt werden muss, als es unter Rückgriff auf das mengen- und identitätslogische Denken denkbar ist.

Ziel ist es also, durch ontologische Aussagen eine bessere Vorstellung der Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins schlechthin zu schaffen. Denn auch wenn und gerade weil wir wissen, dass das Denken unseres Bewusstseins notwendig durch die (selbst-)reflexive Struktur unseres Denkens (i.e.: gesellschaftliche Diskurse und deren Logik) (mit)konstituiert wird, entbindet uns das nicht davon zu fragen, wie dieses Bewusstsein an sich beschaffen ist.39 Die Ontologie des Bewusstseins ist also Gedanke an etwas, das nicht Gedanke (sondern unbewusster und nicht-bewusster Vorstellungsstrom) ist.

Denn da wir wissen, dass wir in der Struktur unseres bewussten Denkens gefangen bleiben, aber gleichzeitig mithilfe diesen Denkens etwas denken wollen, was auch unabhängig von diesem bewussten Denken existiert, gilt es die konstitutiven Grenzen unseres Denkens zu überwinden; und den Versuch zu unternehmen, das bis dato Ungedachte und Undenkbare des Vorstellungsstroms ‚an sich‘ durch neue Formen des Denkens denkbar zu machen.

Anders gesagt: Es gilt sich dem konstitutiven Zuschnitt des Denkbaren durch die für unser Denken konstitutive Logik bewusst zu sein; und insbesondere durch die Freudsche Entdeckungen des Unbewussten angestoßen, eine Logik/Ontologie zu formulieren, welche der durch das Freud’sche Werk erschlossenen, eigentümlichen Verfasstheit des Vorstellungsstroms angemessener wäre.

Sobald wir also beginnen, den Vorstellungsstrom – wie er sich beispielsweise auch in Träumen und unseren Erinnerungen an diese darstellt – um seiner selbst willen zu betrachten,40 stellen wir fest, dass unser herkömmliches Denken diesen nur äußerst partiell und unangemessen zu greifen bekommt.

Sobald wir den Blick auf unser Inneres richten und uns beispielsweise in Bezug auf unseren Traum fragen: „Besteht dieser Traum aus einer oder aus mehreren Vorstellungen – und wie vielen? Was ist das, wovon man nicht einmal im Hinblick auf ... angeben kann, ob es sich um eines oder mehrere handelt?“ (GII, S.458) stellen wir fest, dass die Mengen- und Identitätslogischen Bestimmungen unseres Denkens zwar nicht gänzlich beliebig und gegenstandslos sind; aber immer auch falsch und fließend. Die Seinsweise der Vorstellungswelt sprengt die herkömmlichen Kategorien des Denkens; d.h. der Mengen-und Identitätslogik.41

Der je individuelle Vorstellungsstrom ist also als fortdauernde psychische Tätigkeit vorzustellen, die ihrer Seinsweise nach etwas darstellt, was nicht im Denken der Bestimmtheit aufgeht.42 Zwar sind auch in diesem Vorstellungsstrom Differenzierungen und Kategorisierungen möglich und mehr oder weniger treffend; doch handelt es sich bei diesen niemals um ‚exakte Trennungen‘.

In diesem Vorstellungsstrom begegnet man also einer Seinsweise, die Castoriadis logisch/ontologisch als Magma, oder als magmatische Totalität zu beschreiben versucht. „Ein Magma ist etwas, dem sich mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen (oder: worin sich solche Organisationen unbegrenzt konstruieren lassen), das sich aber niemals durch eine endliche oder unendliche Folge mengentheoretischer Zusammenfassungen (ideell) zurückgewinnen lässt.“43 Anders gesagt: ein Magma ist zwar unendlich bestimmbar; es ist jedoch niemals erschöpfend bestimmt und enthält folglich in dieser Totalität Momente der Unbestimmtheit und des Auftauchens neuer Bestimmungen.

Der Vorstellungsstrom als magmatische Totalität enthält also Momente der Freiheit. Und diese Freiheit, sowie die Vorstellung dieser Freiheit, sind wesentliche Voraussetzung für Castoriadis‘ Autonomiekonzeption.

Ergänzen lässt sich noch, dass diese – wenn man so will: ästhetische – Freiheit dabei nicht als souveräne Handlung vorzustellen ist: Das Auftauchen von Assoziationen, neuen Wünschen, neuen Bestimmungen lässt sich natürlich nicht als das bestimmte Resultat aus bewussten Überlegungen vorstellen; denn gäbe es vorab eine entsprechende Vorstellung oder Idee, wäre es nichts eigentlich Neues. Vielmehr ist sie laut Castoriadis zu denken als unintendierte Bewegung des Auftauchens oder Auftauchenlassens: Ästhetische Freiheit als Schöpfung bedeutet also notwendig unintendierte Emergenz.

Um kurz die vorgestellte Subjektkonzeption zu rekapitulieren: Festhalten lässt sich, dass nach Castoriadis der Sozialisationsprozess nicht bloß Zwang oder Triebaufschub, sondern wesentlich als Sublimierung zu verstehen ist. Als solche ist Sozialisation der Prozess, bei dem

das Subjekt die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen psychisch besetzt. Sozialisation setzt also tiefer an als das Erlernen sprachlicher Symbole: Sie ist wesentlich die Prägung der Vorstellungstätigkeit der Psyche, bei der diese beigebracht bekommt nach Maßgabe gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen vorzustellen, zu fühlen, zu begehren – und in dem daraus resultierenden Vorstellungsstrom entsprechend zu handeln und zu denken.

Damit wird auch ersichtlich, dass die größte Macht, die das Gesellschaftliche über die Subjekte ausübt, immer die Macht ist, durch welche die Subjekte überhaupt erst zu diesen spezifischen Subjekten gemacht werden: Eine subjektkonstitutive Macht also, die Castoriadis als „radikale Infra-Macht" bezeichnet.[44]

Offensichtlich handelt es sich dabei um einen Prozess, der größtenteils unbewusst stattfindet und niemals vollständig versprachlicht und auf Ja/Nein-Stellungnahmen reduziert werden kann; und der entsprechend auch niemals vollständig reflexiv einholbar ist oder sein wird. Das Subjekt ist in dieser Hinsicht seiner Sozialisation zunächst und größtenteils ausgeliefert.

Doch entscheidend für die Möglichkeit der Autonomie ist andererseits, dass es sich hierbei nicht um einen Prozess handelt, an dem das Subjekt nur unbeteiligt und passiv ist: Vielmehr ist es immer auch die Vorstellungstätigkeit der Psyche, die daran beteiligt ist, sich auf ihre Weise an diese gesellschaftliche Realität zu binden. Und ebenso entscheidend für die Möglichkeit der Autonomie, ist, dass bei genauerer Betrachtung des Subjekts als Vorstellungstätigkeit, erkennbar wird, dass die jeweilige psychische Realität nicht in Bestimmtheit aufgeht; sondern Momente der Unbestimmtheit und des Auftauchens neuer Bestimmungen enthält; und in diesem Sinne: Momente der Freiheit..

Durch diese Vorstellung der Sozialisation wird also einerseits das Ausgeliefertsein des Subjekts an die sozialen Bedeutungen erkennbar; wie auch andererseits dessen immer schon gegebene Komplizenschaft an der Aufrechterhaltung dieser Welt. Und durch die ontologische Betrachtung des Vorstellungsstroms, und die entsprechende Erweiterung unserer Kategorien des Denkens, wird zudem die Möglichkeit der Überschreitung und Freiheit denkbar gemacht.

Doch bevor ich Castoriadis' Konzeption autonomer Subjektivität vorstelle, werde ich im Folgenden kurz vorstellen, wie vor dem Hintergrund dieser Subjektkonzeption subjektive Selbstentfremdung zu verstehen ist.

Selbstentfremdung als Gefangensein in einem Imaginären

Castoriadis formuliert seinen Autonomiebegriff als Gegenbegriff zur subjektiven „Selbstentfremdung", oder auch „Heteronomie" (GII, S.174); als Gegenbegriff also, zum beherrscht werden durch das ‚Gesetz' eines Anderen. Im Falle der Selbstentfremdung handelt es sich dabei jedoch nicht um einen äußeren Anderen, der einem entgegen dem eigenen Willen vorschreibt, dass man dies oder jenes zu tun oder zu lassen habe. Ein solcher Zustand, wäre gewissermaßen als äußere Heteronomie zu bezeichnen. Vielmehr geht es in diesem Fall um einen Anderen, der gewissermaßen die eigene Person ist; „um einen anderen in mir" (Ebd.). Selbstentfremdung wird von Castoriadis also gefasst als innere Heteronomie.

Doch wie gesehen ist das jeweilige Individuum immer schon wesentlich durch die Materialität und gesellschaftlichen Ordnung mitkonstituiert. Der ‚ursprüngliche' Kern der Psyche ist ja bloß die reine Unbestimmtheit; das Selbst als differenzloses Alles. Die Kritik der Selbstentfremdung kann also nicht auf die Wiederherstellung einer vermeintliche ‚Reinheit' oder eines ‚Eigensinns' eines Subjekts zielen; eine vermeintlich vorgesellschaftliche Authentizität, da es diese nicht gibt. Wie aber ist innere Heteronomie dann zu verstehen?

Im Wesentlichen ist seine Konzeption der Selbstentfremdung zu verstehen als Gefangensein in einem spezifischen Imaginären; das heißt: in einer spezifischen Art der Welterschließung. Selbstentfremdung bedeutet für ihn also nicht zunächst die Zerrissenheit des jeweiligen Seins; sondern vielmehr die Unmöglichkeit aus einem je spezifischen Sein auszubrechen.[45]

Das entfremdete Subjekt ist gefangen in einem spezifischen Imaginären.[46] Das heißt: das Subjekt erlebt diesen Eindruck X[47] mit dieser spezifischen Bedeutung Y. Diese Gleichsetzung von X als Y ist wie ausgeführt der Sinn, der überhaupt erst das Ausbilden einer Vorstellung als diese Vorstellung ermöglicht. Dies kann auch nicht anders sein; denn keine Welterschließung kann auf einen solchen Sinn, ein solches konstitutives Imaginäres verzichten.

Entsprechend ist es also nicht die welterschließende Funktion eines Imaginären, die bereits als Entfremdung zu verstehen ist; zur solchen wird ein Imaginäres vielmehr erst unter spezifischen Umständen: Erstens nämlich, indem das Subjekt das spezifische Imaginäre „nicht als solches weiß". Und zweitens, indem es sich „verselbständigt" (GII, S.175).

Zum ersten Punkt: Dieser besagt, dass ein spezifischer Sinn ein Subjekt dadurch beherrscht, dass dieses die eigene spezifische Welterschließung für selbstverständlich hält: so ist

die Welt. Ein Eindruck oder gesellschaftlicher ‚Sachverhalt‘ wird auf eine spezifische Weise gedeutet: X ist für das Subjekt selbstverständlich gleich Y. Das heißt: die Spezifizität, der konstitutive Sinn der Welterschließung bleibt unentdeckt und beherrscht deshalb das Subjekt durch Selbstverständlichkeit.

Das zweite Moment der Beherrschung bezeichnet die „Verselbständigung“ eines solchen Imaginären. Das heißt, dessen Verfestigung und Verstetigung: kein äußerer Anstoß, keine innere Überschreitung, kein anderer Sinn verändert das Imaginäre, durch das sich das Subjekt die Welt erschließt.

Die Verselbständigung eines je spezifischen Imaginären bezeichnet also den Zustand, in dem das Subjekt die Möglichkeiten des Anderswerdens, des Auftauchenlassens neuen Sinns unmöglich macht, indem die im Bewusstsein herrschende Instanz, die Möglichkeiten einer anderen Welterschließung ausschließt und/oder verdrängt.

Dabei geht es jedoch nicht primär um die Selbstentfremdung als neurotisch eingestufter Subjekte: Vielmehr geht es vor allem um die Selbstentfremdung normaler und erfolgreich sozialisierter Individuen; um diejenigen Subjekte also, deren Sinnverlangen wesentlich durch die gesellschaftlichen Bedeutungen gestillt ist. Das heißt: Das Imaginäre, das die Subjekte durch Selbstverständlichkeit und Verselbständigung Gefangenhält, ist das soziale Imaginäre – im Wesentlichen: die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen.

Zwar macht die Sozialisation wie ausgeführt nicht alles im Subjekt aus – es bleibt ein irreduzibler Rest und Überschuss. Aber der gesellschaftskonforme Teil innerhalb der Subjekte, erlangt im Zuge der Sozialisation dabei zumeist eine so ausschließliche Dominanz, dass im Wachbewusstsein des Subjekts kaum noch Spuren einer über das gesellschaftliche Imaginäre hinausgehenden eigentümlichen Sinnschöpfung der radikalen Imagination zu finden sind.

Als Resultat daraus ergibt sich, dass der durch die gesellschaftliche Realität vorgegebene und aufgezwungen/angebotene Sinn das gesellschaftliche Individuum in seinem Denken, Wollen und folglich in seinem Tun gefangen hält. Das bedeutet, dass das gesellschaftliche Individuum nicht in der Lage ist, bewusst einen Standpunkt außerhalb der ihm beigebrachten gesellschaftlichen Bedeutungen einzunehmen und/oder zuzulassen.

Entfremdung als Beherrschung durch ein Imaginäres beinhaltet also zwei Dimensionen: Erstens, den Mangel an Selbstreflexion, welche dazu in der Lage wäre, den jeweiligen subjektkonstituierenden Sinn zu erkennen, zu relativieren und somit dessen Beherrschung durch Selbstverständlichkeit zu überwinden; sowie zweitens, eine durch Verdrängung und Verunmöglichung lebendiger Erfahrung beigebrachte Fixierung und Verselbständigung eines gesellschaftlich beigebrachten imaginären Sinns. Spezifisch an dieser Entfremdungskonzeption ist also, dass Entfremdung nicht bloß auf der Ebene von Zwangsverhältnissen verortet wird[48]; sondern wenn man so will, in den Bedingungsverhältnissen des jeweiligen Subjekts, sprich: in den für das Subjekt konstitutiven Bestimmungen. Der Begriff der Autonomie lässt sich als Gegenbegriff zu diesen beiden Momenten der Entfremdung verstehen.

Autonomie bedeutet entsprechend die Ausbildung einer Subjektivität, die dazu in der Lage ist, die beschriebene Selbstentfremdung zu überwinden, sich bewusst anders werden zu lassen; und sich bewusst und überlegt, auf nicht vorab festgelegte Weise (mit) zu bestimmen

Subjektive Autonomie

Autonomie bedeutet entsprechend die Ausbildung einer Subjektivität, die dazu in der Lage ist, die beschriebene Selbstentfremdung zu überwinden, sich bewusst anders werden zu lassen; und sich bewusst und überlegt, auf nicht vorab festgelegte Weise (mit) zu bestimmen. Ich möchte diese Konzeption im Folgenden kurz umreißen.

Die Erläuterung des Begriffs Autonomie – als αὐτός νόμος– bietet einen instruktiven Einstieg in seine Konzeption. Denn wie Castoriadis betont, verleiht der Begriff „nomos dem Begriff und Entwurf der Autonomie erst seine volle Bedeutung.“[49]

Erstens nämlich, sofern nomos entsprechend seiner antiken Bedeutung, als Gegenbegriff zur physis verstanden wird: „Physis nämlich, als der endogene Drang, das spontane Wachsen der Dinge, das aber gleichwohl eine Ordnung stiftet.“ (PSA, S.263); also als Gesetzmäßigkeit der ersten oder zweiten Natur.

Auf die vorausgegangenen Ausführungen übertragen bezeichnet physis also diejenigen Gesetzmäßigkeiten der

‚spontanen‘ Welterschließung, die dem Subjekt selbstverständlich so erscheint und ihn durch diese Selbstverständlichkeit gefangen hält.

Nomos hingegen, als Gegenbegriff zu physis, bezeichnet „Gewohnheit (die Sitten und Gebräuche), folglich Konvention und im Extremfall nichts als Konvention;“ (PSA, S.263) ein Gesetz also, das zwar nicht als weniger essentiell verstanden werden sollte;50 aber dennoch ein Gesetz ist, das von sich selbst weiß, dass es nicht notwendig so ist, wie es ist. Ein Gesetz, eine Ordnung also, die sich ihrer Nicht-Natürlichkeit und entsprechend ihrer Spezifizität und Veränderbarkeit bewusst ist.

Diese Entgegensetzung des nomos zur physis verweist also auf die Überwindung des selbstverständlichen Gefangenseins in der Ordnung eines je spezifischen Imaginären, als einer zweiten Natur. Hierzu bedarf es des ersten Moments der Autonomie: der Selbstreflexivität; und zwar einer spezifischen und anspruchsvollen Konzeption der Selbstreflexivität, die ich im nächsten Abschnitt ausführlicher erläutern werde.

Damit jedoch zudem eine anders Bestimmung des eigenen Seins möglich wird, bedarf Autonomie als zweites Moment der Überwindung von Verdrängungsschranken. Nach Castoriadis gilt es folglich Freuds Maxime: „Wo Es war soll Ich werden“ umkehrend zu ergänzen: „Wo ich bin, soll Es auftauchen“ (GII, S.177). Dieser zweite Aspekt seiner Autonomiekonzeption bezeichnet also die Herstellung eines offenen Verhältnisses zu inneren Überschüssen; denn ohne die Befreiung der Kreativität – ob durch die schöpferische Tätigkeit der radikalen Imagination, das Angestoßen werden von außen, oder die Befähigung zur notwendig auch kreativen Übernahme des Sinns anderer Diskurse – bliebe die Wahl des eigenen Seinsgesetzes auf bereits existierende Optionen festgelegt.

Zudem ist jedoch wesentlich für Autonomie, dass nomos drittens auch auf das Gesetz verweist; und folglich „autonom zu sein für ein Individuum oder Kollektiv, nicht bedeutet, zu tun ‚was man will‘ oder was einem gerade im Moment in den Sinn kommt, sondern sich seine eigenen Gesetze zu geben.“ (PSA, 263.) Das heißt, es bedeutet nicht allein die Relativierung und Entfesselung der eigenen Vorstellungstätigkeit; sondern auch die Fähigkeit zur bewussten und überlegten Selbstbestimmung.

Dieser Aspekt des nomos verweist im Subjekt also drittens an die Ausbildung und Stärkung derjenigen Instanz, die Castoriadis als Wille bezeichnet: Die Fähigkeit, das eigene Wollen auf Grundlage expliziter Überlegungen zu bestimmen. Denken soll also einerseits zu einem offenen Willensbildungsprozess werden, der die Möglichkeit der selbstreflexiven Erkenntnis und Selbstrelativierung, sowie die Möglichkeit des Anderswerdenlassens des eigenen Selbst beinhaltet; zudem soll dieses Denken jedoch innerhalb der Psyche über ausreichend Macht verfügen51, um auch als Konsequenz aus diesen Überlegungen, die eigenen Überzeugungen, Intentionen und Handlungen bestimmen zu können.

Die Spannung, die zwischen diesen einzelnen Momenten existiert bedeutet dabei selbstverständlich, dass das Ich der Autonomie, welches diese Selbstreflexivität, die Überwindung von Verdrängungsschranken und den Willen trägt, dabei in all seinen Aspekten als Prozess verstanden werden muss; als fortdauernde spannungsreiche Tätigkeit, die Selbstreflexivität, Öffnung und Selbstbestimmung umfasst.

Selbstreflexivität – eine Archäologie des Subjekts

Abschließend möchte ich noch Castoriadis' Konzeption der Selbstreflexivität hervorheben, da diese sich einerseits von gängigen Konzeptionen der Reflexivität unterscheidet – sie andererseits wesentlich ist für seine Vorstellung eines unverkürzten Vernunftbegriffs ist – und zudem den Dreh- und Angelpunkt seiner Autonomiekonzeption darstellt. Konstitutiv für seine Konzeption der Selbstreflexivität und der Vernunft im umfassenden Sinne ist dabei ihre Abgrenzung von einem bewussten Denken, das über bloße Selbstbezüglichkeit verfügt.

Ein solches selbstbezügliches Denken ist sich zwar durchaus dessen bewusst, was es tut – und unterscheidet folglich auf die eine oder andere Weise zwischen Selbst und Anderem. Es hat folglich explizite Selbsterkenntnis im Sinne der Kenntnis seiner eigenen Zwecke und Berechnungen. Wogegen es jedoch blind ist, ist das „warum seines Tuns“ in einem tieferen Sinn (ZS, S.227), nämlich als die Frage nach den zugrundeliegenden Motiven dieses spezifischen Vorstellens und Tuns und damit Denkens und Wollens.

Das Selbst der Selbstbezüglichkeit konstituiert sich durch Antworten auf die Fragen: Was denke ich? Was tue ich? Was will ich? – Oder: Was hab ich getan? Was hab ich gedacht? Was wollte ich? Aber die Frage des Subjekts der Selbstbezüglichkeit zielt nicht auf die für das eigene Vorstellen und Denken konstitutiven Axiome und Schlussregeln; oder anders gesagt: auf den dem eigenen Bewusstsein konstitutiven imaginären Sinn.

Welche Frage ein solches Denkens sich also nicht stellt, und worauf es sich keine Antwort zu geben vermag, ist die Frage, warum man zu diesem und nicht zu jenem motiviert ist oder war; warum man dieses denkt, will etc. und nicht

anderes. Sowie die Frage warum man so denkt und nicht anders.

Indem sie in Antworten auf diese Fragen besteht, geht Selbstreflexivität nach Castoriadis also über Selbstbezüglichkeit hinaus, und bezeichnet die Fähigkeit „nicht nur für sich zu reflektieren, sondern über sich“ (ZS, S.211).

Eine Analogie zu Foucaults Archäologie scheint hier möglich und instruktiv: Denn diese radikalen Fragen des Subjekts, welche Selbstreflexivität ermöglichen, weisen wesentliche Überschneidungen auf zu der Frage nach den konstitutiven Prinzipien eines Wissens; nach dem jeweiligen historischen Apriori; der konstitutiven Verzerrung also, die dieser spezifischen Art des Denkens zugrundeliegt. Selbstreflexivität nach Castoriadis ist also die Frage, nach dem konstitutiven imaginären Sinn, der sich im eigenen Vorstellen, Denken und Handeln ausdrückt – wenn man so will also: eine Archäologie des Subjekts.52 Und da es sich bei dem Subjekt um ein soziales Wesen handelt ist automatisch klar, dass diese Art der Selbstinfragestellung ipso facto eine Infragestellung des Sozialen, d.h. des sozialen Imaginären beinhaltet.

Selbstreflexivität, die über Selbstbezüglichkeit hinausgeht, beinhaltet nach Castoriadis also zwei Momente: Erstens muss das eigene Selbst zum Objekt des eigenen Denkens gemacht werden.53 Reflexion ist also zunächst, „die Verwandlung des Denkens in einen Gegenstand seiner selbst;“ (IIR, S.341, vgl. auch: ZS, S.227). Doch nicht allein dies: denn wesentlich für Selbstreflexivität ist nach Castoriadis nicht nur, dass das Subjekt sich selbst objektiviert; sondern zweitens, die Art wie es das tut: „Man muss sich sich selbst vorstellen können, nicht als Gegenstand, sondern als Vorstellungstätigkeit, als nichtgegenständlicher Gegenstand.“ (IIR, S.341, Hervh. im Orig.)

Bei der Selbstvorstellung geht es also um eine Vorstellung von sich selbst als Vorstellungstätigkeit; als eine Vorstellungstätigkeit, wie oben beschrieben: also eine, die zwar einen konstitutiven Grund hat –einen imaginären Sinn–, der jedoch nicht als transzendentales Fundament zu verstehen ist, sondern als das Zusammenspiel aus individuellem und gesellschaftlichen Imaginären; eine Vorstellungstätigkeit, die zudem dadurch gekennzeichnet ist, dass die Psyche – wenn auch unbewusst – immer auch daran beteiligt ist, diese Vorstellungen zu bilden und sich folglich selbst an diese Ordnung bindet; und eine Vorstellungstätigkeit, die außerdem Momente der Unbestimmtheit und des Auftauchens neuer Bestimmungen enthält und somit auch immer anders sein kann.

An beiden Momenten dieser Selbstvorstellung ist dabei die radikale Imagination mit dem Moment der Kreativität des Subjekts wesentlich beteiligt. Bei dem Moment der Selbstobjektivierung ist sie das ermöglichende Vermögen: Nur ein kreatives Vorstellungsvermögen kann etwas als Entität ausgeben was vor dieser Vorstellung keine war: Nämlich die eigene Vorstellungstätigkeit. (ZS, S.228) Das Subjekt als Gegenstand der eigenen Erkenntnis kann erst durch die schöpferische Einbildungskraft zu einem Objekt seiner selbst werden. Die Freiheit und Kreativität des Subjekts wird also anhand dieses ersten Moments auf exemplarische Weise erfahrbar: Nur wer sich entscheiden kann als innere Tätigkeit (wozu einen kein äußerer Anlass zwingen kann), seinen Blick auf sich selbst zu richten; und wer zudem in der Lage ist, ein Bild von sich zu erschaffen, das jenseits dieser Vorstellung so nicht existiert, ist überhaupt dazu in der Lage, sich selbst zu objektivieren; also die Vorstellung eines Selbst auszubilden.54

Und die exemplarisch anhand dieser Erfahrung gewinnbare Einsicht in die schöpferische Einbildungskraft des eigenen Bewusstseins, muss zweitens wiederum zum Bestandteil des Bildes gemacht werden, das das eigene Selbst von sich schafft. Indem das Subjekt sich also als kreative Vorstellungstätigkeit vorstellt, schafft es die Möglichkeit, sich als solche in Frage zu stellen (ZS, S.227).

Sich als solches in Frage zu stellen beinhaltet wiederum zwei Aspekte. Denn erstens bedeutet die Vorstellung seiner Selbst, dass die Eigentätigkeit des Subjekts in Rechnung gestellt wird: Dass das eigene Selbst also vorgestellt wird als etwas, das zwar aufgrund der eigenen Geschichte geworden ist, was es ist; das dabei aber immer schon daran beteiligt war, sich an dieses spezifische Sein zu binden – also unbewusst freiwillig Anteil an seinem Sein hat. Und zweitens geht es darum, die konstitutiven Gesetzmäßigkeiten des eigenen Denkens zu erkennen und hinterfragen zu können; das heißt, zu versuchen, den wesentlichen imaginären Sinn der eigenen Vorstellungstätigkeit zu erfassen und Infragestellen zu können; oder anders gesagt: die Spezifizität des eigenen Vorstellen/Denkens zu erkennen und somit dessen selbstverständliche Gültigkeit durchbrechen zu können. „Zu sich selbst auf Distanz zu gehen, jene sonderbare Kluft im Sein der Gesellschaft wie dem der Subjektivität zu erzeugen, sich selbst zu sagen: ‚Ich bin ich, aber was ich denke, ist vielleicht falsch.‘“55

Es gilt also zu erkennen: für mich ist X selbstverständlich = Y. Meine Welterschließung und mein Denken folgen diesen konstitutiven Regeln. Doch geht es bei der Infragestellung nicht darum, den für das eigene Denken konstitutiven Sinn deswegen zum Fundament des eigenen Selbst zu erklären. Zwar gilt es also das ‚je meinige‘, das ‚je eigene‘ zu entdecken und zu reflektieren – auch wenn dieses in Wahrheit nicht auf einen ‚authentischen‘ Kern des Individuums verweist,

sondern unentwirrbar an dessen Lebenswelt und Sozialisation gebunden ist. Aber das zu entdecken bedeutet nicht, dem somit entdeckten eine unbedingte normative Gültigkeit zuzusprechen: Wo man hineingeboren wurde ist Zufall und folglich gibt es kein Privileg meiner oder unserer Perspektive (IIR, S.303). Vielmehr geht es um die Fähigkeit, sich sodann von diesen konstitutiven „Gewissheiten des Bewusstseins" auch lösen zu können; „die letztgültigen Axiome, Kriterien und Regeln, die das Denken als bloß bewusste Tätigkeit begründen, außer Kraft zu setzen, in der Annahme, dass andere, noch ungewisse, vielleicht noch unbekannte (Axiome, Kriterien und Regeln) sie ersetzen können." (IIR, S.341) Das Subjekt wird also dazu befähigt zu erkennen, dass es „seit jeher dort gewesen (ist), aber nicht verpflichtet (ist), dort zu bleiben." (IIR, S.346)

Durch diese Art der Selbstreflexivität also wird es dem Subjekt möglich, sein bewusstes Denken in Hinblick auf andere Arten des Vorstellens, Denkens und Tuns zu öffnen. Und durch diese Fähigkeit zur selbstreflexiven Öffnung, in Verbindung mit der Ausbildung eines Willens, schafft sich das Subjekt die Möglichkeit, in Zukunft sich selbst auf nicht vorab festgelegte Weise mitzubestimmen. Die aus diesen Momenten bestehende, dauerhaft tätige Haltung gegenüber dem eigenen Sein ist das, was Castoriadis Autonomie nennt.

Und auch wenn sich die so skizzierte Selbstvorstellung, auf absurde Weise spezifisch und anspruchsvoll anhört, meint Castoriadis, dass sie genau das expliziert, was die psychoanalytische Praxis stillschweigend ihren Patienten immer schon unterstellt, wenn sie diese darauf stößt, dass X nicht notwendig Y ist; obwohl es sich für den Patienten aber durchaus und definitiv so verhält.

Die Gesellschaftlichkeit subjektiver Autonomie

Der foucaultschen Subjektkritik ist also darin zuzustimmen, dass das gesellschaftlichen Individuum weder Authentizität besitzt, noch eine „„substantielle Realität"" verkörpert; noch, dass es als immer schon autonom oder gar souverän gedacht werden kann. Die Tatsache der lebenslangen Sozialisation besagt, dass das Subjekt immer schon zu einem letztlich unentwirrbaren Teil Ko-Produkt des Diskurses ist.

Zudem lässt sich aus Castoriadis' Perspektive sagen, dass eine starre gesellschaftliche Identität, welche die interne Vielfalt kaschiert und die Widersprüche der Psyche verdeckt, als Stütze der Heteronomie zu kritisieren ist. Ein Selbstbild, das Autonomie ermöglichen soll, muss die interne Zerrissenheit, Geschichtetheit und Exzessivität der Psyche anerkennen.

Nicht zuzustimmen ist hingegen der These, dass das Subjekt nur Diskurs ist. Die gegenteilige ontologische Behauptung von Castoriadis gewinnt ihre Plausibilität dadurch, dass der Diskurs einerseits gar nicht existieren könnte, wenn er sich nicht in der Vorstellungstätigkeit der Einzelpsychen verkörpern würde – es aber absurd wäre, sich vorzustellen, dass das Soziale diese Vorstellungstätigkeit eines Körpers herstellen könnte; und andererseits, durch exemplarische Erfahrungen der Kreativität, wie beispielsweise in der Ausbildung von Selbstreflexivität.

Doch auch wenn Castoriadis behauptet, dass das Ich als Träger des Diskurses mehr ist als bloßer Diskurs, handelt es sich nicht bereits schon bei diesem Ich um das autonome Subjekt. Autonomie nach Castoriadis besteht vielmehr in einer spezifischen Tätigkeit des Ich; der Tätigkeit nämlich, eine spezifische Ich-Identität oder einen spezifischen Selbstentwurf auszubilden.

Erst ein solches Selbstverhältnis vermag es die als Potentialität angelegte Freiheit des Subjekts zu realisieren: Das menschliche Subjekt ist auch kreative Vorstellungstätigkeit, die beteiligt ist an der Aneignung der Diskurse und befähigt zu deren Überschreitung. Doch erst wenn das Subjekt sein Sein in dessen spezifischer Bestimmtheit – d.h. auch ihren äußeren Bestimmungen, die zu seinen inneren Bestimmungen geworden sind – und Unbestimmtheit erkennt; und das eigene Selbstbild gleichzeitig die Kreativität seiner Aneignung in Rechnung stellt; sowie Überschreitungen zulässt und diese bewusst vernehmbar macht, kann das Subjekt zukünftig durch seine Überlegungen zum Ko-Autor seiner eigenen Geschichte werden.

Da es sich dabei also um Eigenschaften des Subjekts als gesellschaftlichem Individuum handelt, wird ersichtlich, dass diese Eigenschaften einer autonomen Subjektivität wesentlich von gesellschaftlichen Voraussetzungen abhängen. Nur aufgrund der geschichtlichen Schöpfung des Autonomieentwurfs, als gesellschaftliche imaginäre Bedeutung, kann die virtuelle Möglichkeit menschlicher Freiheit vom Subjekt in konkrete Realität verwandelt werden. (ZS, S.227) Ohne einen Diskurs, der die Selbstvorstellung autonomer Subjekte beinhaltet, ist die Ausbildung autonomer Subjektivität nicht möglich.

Und noch in anderer Hinsicht ist die Möglichkeit zur Ausbildung subjektiver Autonomie an eine spezifische Beschaffenheit des Sozialen gekoppelt: Denn mit dem Auftauchen der gesellschaftlichen Bedeutung individueller Autonomie geht notwendig eine Öffnung der

gesellschaftlichen Welt einher. Das bedeutet, dass die konstitutiven Axiome, Kriterien und Regeln des gesellschaftlichen Vorstellens und Tuns – die zentralen imaginären Bedeutungen – einer Infragestellung zugänglich werden.

Dieses Erscheinen der Reflexion kann nur im Zuge einer grundlegenden Umwälzung und Neubildung des gesamten gesellschaftlich-geschichtlichen Feldes erfolgen, denn es impliziert das gleichzeitige und sich wechselseitig bedingende Auftauchen einer Gesellschaft, in der es keine geheiligte (offenbarte) Wahrheit mehr gibt und von Individuen, für die es psychisch möglich geworden ist, sowohl das Fundament der Gesellschaftsordnung in Frage zu stellen (was gegebenenfalls dessen erneute Bestätigung einschließt) als auch das ihres eigenen Denkens, d.h. ihre eigene Identität. (IIR, S.341)

Individuelle Autonomie ist also keine selbstverständliche Gegebenheit, sondern ein spezifisches Selbstverhältnis. Und damit Subjekte dieses Selbstverhältnis ausbilden können, muss Autonomie als gesellschaftliche Bedeutung zur Verfügung stehen; von gesellschaftlichen Individuen angeeignet und psychisch besetzt werden; und ihnen so gestatten, mit dieser gesellschaftlichen Identität über ihre bloß gesellschaftliche Identität hinauszugehen.

Und da das zur Ausbildung von Autonomie notwendige selbstreflexive Infragestellen der eigenen Identität ipso facto die Infragestellen des beigebrachten gesellschaftlichen Imaginären bedeutet, bedarf die Möglichkeit der individuellen Autonomie derjenigen kulturellen und strukturellen Veränderungen, die eine Infragestellung der zentralen gesellschaftlichen Bedeutungen ermöglichen: sie müssen als spezifische, nicht-heilige, nicht-selbstverständliche und von Menschen gemachte Bedeutungen (d.h. als nomos, nicht als physis) erkennbar und infragestellbar sein.

Im Sinne einer solchen wirklichen Autonomie der Subjekte ist es folglich das Ziel emanzipatorischer Politik: „Institutionen zu schaffen, die, von den Individuen verinnerlicht, das Erreichen ihrer individuellen Autonomie und ihre effektive Teilnahme an jeglicher Form expliziter Macht, die in der Gesellschaft existiert, in größtmöglichem Maße erleichtern." (MPA, S.163)

Insofern eine wirklich demokratische Gesellschaft eine ist, welche qua Sozialisation das Autonomwerden der Subjekte befördert und zudem die bewusste Selbstgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Menschen realisiert, wäre sie wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie eine Selbstinfragestellung der Subjekte und der Gesellschaft – das heißt: der zentralen imaginären Bedeutungen – ermöglicht. Oder anders ausgedrückt: „Die Demokratie beseitigt das Heilige."[56]

In religiösen Gesellschaften ist es die Offenbarung, die heilige Schrift, auf welche alle Antworten Bezug nehmen und die entweder selbstverständlich gilt oder der Kritik entzogen wird, indem sie einer jenseitigen Quelle zugesprochen wird.

In einer kapitalistischen Gesellschaft hingegen würde die Beseitigung des Heiligen bedeuten, dass das kapitalistische Imaginäre: sprich Verdinglichung, Warenförmigkeit, das Ökonomische und die Pseudo-Rationalität nicht als selbstverständliche Gegebenheiten erlebt werden. Damit diese zentralen imaginären Bedeutungen für die Subjekte jedoch als praktisch infragestellbar erfahren werden, müssten die Eigentumsverhältnisse, die Produktionsverhältnisse (allem voran die bürokratische Struktur der Staats- und Unternehmensverwaltung) und insbesondere das Kapitalverhältnis nicht als vermeintlich selbstverständlich existierende und unantastbare Sachzwänge erlebt werden, sondern de facto praktisch infragestellbar und kollektiv gestaltbar sein. Anders ist – von der sich aus den strukturellen Zwängen ergebenden äußeren Heteronomie ganz abgesehen – die Überwindung der inneren Heteronomie der Subjekte (beinahe) unmöglich.

1 Mein herzlicher Dank geht an Paul Stephan und Sarah Rosenhauer für die Lektüre meines Textes und ihre wertvollen Hinweise und Verbesserungsvorschläge.

2 Claus Daniel, Theorien der Subjektivität. Einführung in die Soziologie des Individuums, Frankfurt a.M.: Campus, 1981, S.229.

3 Vgl. die immer noch aktuell klingenden Analysen von Christopher Lasch, The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations, New York: W.W. Norton, 1978.

4 „Die narzisstische Problematik ist die, dass das Subjekt von narzisstischer Zufuhr durch andere Objekte abhängig ist. Sie bedeutet aber nicht eigentlich ein Sich-Ausrichten nach den Merkmalen dieser Objekte, bedeutet nicht notwendig ein konformistisches Sich-Anpassen, sondern projektive Selektion in der Wahrnehmung der Objekte, die narzisstische Zufuhr versprechen, so dass imaginativ unterstellt werden kann, diese Objekte seien ‚immer schon' wie das Selbst nicht ‚Hereinnahme' von Äußerem, sondern eher ‚Ausweitungstendenz' des Selbst." (Häsing u.a., S.130, zitiert in Daniel, Theorien der Subjektivität, a.a.O., S.211)

5 Selbstverständlich lässt sich nicht allein daraus – aus der Tatsache der Genese solcher Entwicklungen im Kontext der kapitalistischen Kultur – schon ableiten, dass diese Einsichten falsch wären. Doch eine gewisse Skepsis und Wachsamkeit gegenüber solchen möglicherweise allzu sehr zum Bestehenden passenden Erkenntnissen scheint dennoch angebracht.

6 „Man braucht sich nicht sonderlich über das Ende des Menschen aufzuregen; das ist nur ein Sonderfall oder, wenn Sie so wollen, eine der

sichtbaren Formen eines weitaus allgemeineren Sterbens. Damit meine ich nicht den Tod Gottes, sondern den Tod des Subjekts, des Subjekts als Ursprung und Grundlage des Wissens, der Freiheit, der Sprache und der Geschichte.“ Schriften I, S.1002, Zitiert in: Philipp Sarasin - Foucault: Zur Einführung, Hamburg: Junius, 2005, S.74.

7 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, 1974 (1966), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.27, (fortan zitiert als OD).

8 vgl. M. Foucault, Sch I, S.672, zitiert in Sarasin, Foucault. Zur Einführung, a.a.O, S.48. Nur die Humanwissenschaften weigern sich diese Durchkreuzung des Subjekts zur Kenntnis zu nehmen; und verfallen, in den „anthropologischen Schlaf“ (OD, S.410), in welchem sie weiter träumen von der Autonomie und Gegebenheit, ja der Ursprünglichkeit des Menschen und seines Bewusstseins.

9 „Eine Ebene, die dem Bewusstsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist.“ (OD, S.11-12) Diese für das jeweilige Wissen konstitutive Verzerrung – auch historisches Apriori genannt – ist wiederum der Gegenstand, den er durch seine Archäologie des Wissens entdecken möchte. Denn diese Muster der Verzerrung sind innerhalb einer Epoche nicht beliebig; sondern sie weisen vielmehr Homologien auf, die konstitutiv für die jeweilige Epoche sind. Die Archäologie zeigt auf diese Weise, dass und inwiefern die Erkenntnis oder das Wissen von etwas immer auch eine Verzerrung des dadurch erkannten Gegenstandes bedeutet. .

10 Michel Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, S. 41.

11 Cornelius Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984 (1975), S.218; (fortan zitiert als GII).

12 Vgl. ausführlicher; Jonathan Klein, Politik der Autonomie. Politisches Denken und Tun nach Cornelius Castoriadis. Goethe-Universität Frankfurt a.M.: Masterarbeit, 2014; Kap.5.4., S.53ff, (fortan zitiert als PA).

13 Nicht Signifikanten oder Idealtypen; letztere sind immer nachträgliche Versuche, diese im Tun und Vorstellen verkörperten Signifikate zu erfassen. D.h.: eine kapitalistische Gesellschaft muss keinen Kapitalbegriff haben, um kapitalistisch zu sein; gleichzeitig kann sie (oder ein Subjekt wie Marx) nur deswegen einen Kapitalbegriff entwickeln, weil das Kapital bereits konstitutiv für die gesellschaftliche Realität ist.

14 Vgl. bzgl. des Kapitalismus als wesentlich imaginäre Institution; Cornelius Castoriadis, „Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich“, in: Ausgewählte Schriften Bd.3. Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. M.Halfbrodt & H. Wolf (Hg.) (Übers.: M. Halfbrodt), Verlag Edition AV: Lich, S. 25-46, hier: S.39; und insbesondere Castoriadis Marx-Kritik, welche aufzeigt, dass selbst die ökonomische Basis notwendig imaginäre Institution ist: „Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns“, in: Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft. (Übers.: Horst Bru hmann), Frankfurt/M.: EVA, 1981, S.221-276. Sowie Klein, PA, Kap. 5.7.

15 Wenn er auch zugleich vermeiden möchte, in einen kruden Relativismus zu verfallen. Insbesondere die Ausarbeitung seiner Ontologie, wie auch seine Konzeption der Vernunft im umfassenden Sinn (vgl. Klein, PA, Kap.7), sind zentral für seine Position, die jenseits der Behauptung einer Fortschrittslogik und einer rein Lebenswelt-spezifischen Wahrheit zu liegen beansprucht.

16 Cornelius Castoriadis, „Der Zustand des Subjekts heute“, in: Ausgewählte Schriften, Band 5, a.a.O., 2010, S.205-245, hier S.206; (fortan zitiert als ZS). Siehe ausführlicher: GII, Kap.VI

17 Oder, in der griechischen Antike, einer im Baum lebenden Nymphe, oder dem Orakel von Delphi...

18 Und es wäre zudem falsch aus der Einsicht, dass erst die Humanwissenschaften das Subjekt als vermeintliches Fundament des Wissens entdecken, abzuleiten, dass es vorher nicht existierte. Denn die Tatsache, dass das Individuum als einzelne Zurechnungseinheit in Diskursen vorher nicht Gegenstand wissenschaftlich-philosophischer Reflexion war, ist kein Beweis, dass es vorher nicht als Institution in gesellschaftlichen Diskurse existiert hätte. Anders gesagt: Die Existenz des Individuums als Institution in Diskursen ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für dessen Reflexion. Aus der Geschichtlichkeit der Reflexion eines Gegenstandes folgt nicht notwendig die Geschichtlichkeit des reflektierten Gegenstandes. Die Tatsache, dass das Subjekt erst in der Moderne Gegenstand der Reflexion wurde ist nach Castoriadis u.a. damit zu erklären, dass die radikale Infragestellung der Welt für ihn eben erst ein Charakteristikum der Moderne (wie auch der Antike) ist.

19 Festzuhalten ist jedoch, dass aus der Tatsache, dass man eingestandenermaßen auch anders über das Subjekt sprechen kann, keineswegs folgt, dass man beliebig darüber sprechen kann. Selbstverständlich muss jeder bedeutsame Diskurs von seinem ‚Gegenstand‘ auch etwas zu greifen bekommen – auch wenn dieser Zugriff dieses Gegenstandes dabei weder vollständig noch neutral sein kann.

20 Hier scheint Castoriadis im wesentlichen Durkheim zu folgen: das Soziale existiert als Vorstellungswelt, die sich in den Einzelpsychen verkörpern muss; lässt sich jedoch gleichzeitig nicht auf dessen Verkörperung in den Einzelpsychen reduzieren, sondern besitzt eine darüber hinausgehende Eigenlogik. Das Soziale und die Psyche sind also sowohl gegenüber einander, wie auch gegenüber dem dritten Pol: dem (physikalisch-biologischem) Realen, wechselseitig irreduzibel. Sie werden je als Auftauchen, Emergenz oder Schöpfung einer Seinsweise sui generis bezeichnet.

21 Castoriadis spricht von „Psyche-Soma“ Einheiten. Die Psyche „ist dieser Körper als (sich) formender, (sich für sich) gestaltender.“ (GII, S.497)

22 Wobei ‚Eindruck‘ selbstverständlich eine nachträgliche – wenn auch notwendige – Abstraktion eines Theoretikers oder Wissenschaftlers darstellt. Eindrücke existieren für uns eigentlich nur als Wahrnehmungen.

23 Cornelius Castoriadis, „Imagination, Imaginäres, Reflexion“, in: Ausgewählte Schriften Bd.3, a.a.O, 2010, S. 293-351, hier: S.298, (fortan zitiert als IIR).

24 Den Begriff Imagination begründet er einerseits wegen seines Bezugs zur imago, also zum Bild – was Vorstellungen aller Art, bspw. auch akustische Bilder umfasst; andererseits aufgrund seines Bezugs zum Gedanken der Erfindung, oder wie er auch sagt: zur poetischen oder schöpferischen Tätigkeit. (IIR, S.293)

25 Denn selbstverständlich setzt Erinnern voraus, dass die Vorstellungen überhaupt erst mal gebildet wurden. Wesentlich ist hierbei, dass sich eine solche Vorstellungstätigkeit offensichtlich nicht auf das Erinnern, also die Reproduktion und Rekombination von vergangenen Vorstellungen beschränkt werden kann.

26 Bei Kant unterliegt die transzendentale Einbildungskraft „durchgängig

den Anforderungen der wahren Erkenntnis" und bleibt aus diesem Grund „immer dieselbe." (IIR, S.305) Der Schematismus folgt den Vorgaben des Verstandes. Nach Castoriadis stellt die radikale Imagination nicht bloß nach Maßgabe eines immer schon durch den Verstand vorgegebenen Sinns vor; sondern schafft in dieser Tätigkeit des Vorstellens auch selbst diesen Sinn.

27 Vgl. zu dem Verhältnis von Verstand und Seiendem bspw. die prägnanten Stellen in GII, S.455f.; sowie: C. Castoriadis, „Moderne Wissenschaft und philosophische Fragestellungen", in: Durchs Labyrinth. a.a.O., S.127-192.

28 Verrückt verstanden im Sinne von: verrückbar; anders bestimmbar; immer wieder anders bestimmt. – Es mag durchaus sein, dass Tiere in dieser Hinsicht bisweilen dem Menschen auch ähnlich sind. Das würde jedoch an dieser Charakterisierung des Menschen nichts ändern.

29 Diese stellt zwar keine Entdeckung der Psychoanalyse dar – auch Platon verwendete bereits die Metapher eines Wagens, dessen Pferde in unterschiedliche Richtungen ziehen –; sie wird aber von dieser in bisher nicht-gekannter und detaillierter Weise aufgeschlüsselt.

30 Je eine Art des Vorstellens, eine Art des Wünschens, eine Art des Affiziertwerdens. (vgl. ZS, S.222)

31 In dem Sinne, dass sie eine gewisse innere Balance herzustellen vermag, zwischen den Ansprüchen der verschiedenen psychischen Instanzen.

32 Dieser Sozialisationsprozess enthält nach Castoriadis zwei Dimensionen: die Ausbildung grundlegender Schemata für die Wahrnehmung von Selbst, Gegenständen und Subjekten, welche er als „Idiogenese" bezeichnet; und die durch diese ermöglichte und damit einhergehende „Soziogenese", in deren Verlauf die Psyche dazu gebracht wird, die gesellschaftlichen Imaginären Bedeutungen psychisch zu besetzen und für sich mit Sinn und Bedeutung auszustatten. Siehe hierzu: GII, Kap.VI, insb. S.497-527. Für eine ausführlichere Interpretation meinerseits vgl. Klein, PA, Kap. 2.5.

33 Damit auf der Grundlage von Erfahrung und Sozialisierung der subjektive Sinn geformt werden kann ist „vor allem, ‚zu Beginn' eine ‚erste' Vorstellung erforderlich, die die Möglichkeit zur Organisation aller anderen Vorstellungen gewissermaßen in sich schließen muss." (GII, S.471) Ein Proto-Sinn, der „die die Aufnahme aller künftigen Inhalte ins Subjekt ermöglicht." (GII, S.474f.) „Das Phantasma mag der Erfahrung entnehmen was es will. Niemals findet es jedoch darin, was darin – wie gesagt – gar nicht enthalten ist: die volle Organisation von Bedeutung oder primären Sinn für das Subjekt. Dieser Sinn liegt nicht in der Natur der organisierten Elemente, sondern in der Organisationsweise." (GII, S.476)

34 Der Kern der Psyche wird also analog vorgestellt zum primären Narzissmus bei Freud, der laut Castoriadis gewissermaßen als absolute Ganzheit oder Bestimmungslosigkeit existiert.

35 Das heißt: das innerste der Psyche lehnt sich beispielsweise immer auch dagegen auf, die irreduzible Andersheit und Unabhängigkeit anderer Subjekte zu akzeptieren – wie auch die damit einhergehende eigene Endlichkeit. Zwar kann dieses Bestreben in Teilen der Psyche, in einem reifen Subjekt selbstverständlich überwunden werden: das Subjekt kann sich also in Teilen seiner selbst diesem strukturellen Gehalt des Realitätsprinzips durchaus fügen. Aber dennoch, wird es nach Castoriadis auch in einem so charakterisierten, reifen Subjekt, immer wieder in Träumen und anderen Äußerungen des Unbewussten zu Überschreitungen kommen. – Sozialisation ist also immer auch Zwang: Zwang zur Anerkennung von Andersheit und einer mit anderen Subjekten geteilten Autorenschaft über die Bedeutungen und einem Verzicht in Bezug auf das eigene Absolutheitsbegehren. Gleichzeitig gilt es die produktiv-schöpferische Tätigkeit der Überschreitung zu bewahren. Wie im Folgenden sichtbar werden wird, bedeutet Autonomie unter anderem, einen produktiven Umgang mit dieser Spannung zu finden.

36 „Sublimierung (...) ist der Prozess, in dessen Verlauf die Psyche dazu veranlasst wird, die Gegenstände ihrer eigenen und privaten Besetzung, einschließlich ihres Eigenbildes für sich, durch solche Gegenstände zu ersetzen, die in und aufgrund ihrer gesellschaftlichen Institution existieren und Geltung besitzen, und sie für sich in ‚Ursachen', ‚Mittel' oder ‚Träger' von Lust zu verwandeln." (IIR, S.337)

37 Dieses Verlangen der Psyche meint Castoriadis sei auch die Wahrheit über den von Freud entdeckten Wisstrieb: Die „Form der Sinnsuche, auf die sich das menschliche Einzelwesen begibt, sobald der Bruch mit seinem ‚autistischen' oder monadischen Urzustand vollzogen ist." (IIR, S.339)

38 Indem er als Krankheit oder Wahnsinn gedeutet wird beispielsweise. Oder indem Träume beispielsweise, wie in den meisten Gesellschaften, so interpretiert werden, als hätten sie eine bestimmte objektive Bedeutung jenseits des Subjekts.

39 Ebenso, wie sich auch der Idealismus nicht die Frage nach dem ‚Ding an sich' verzichten kann – auch wenn dieses nicht mehr als Bezugspunkt für gesicherte Erkenntnis gilt. Denn zwar bleibt der Gedanke an ein draußenstehendes Sein immer auch ein Gedanke – man kommt also aus dem Denken nicht heraus. Aber er bleibt ein Gedanke, an etwas, das nicht Gedanke ist. „Diese Spannung zu vergessen (...) bedeutet entweder auf den Dogmatismus (i.e. die Annahme, dass letztlich die Materialität schlechthin das Bewusstsein bestimmt) oder einen schlechten Idealismus (als ‚Erzeugungsidealismus') zurückzufallen." (Daniel, Theorien der Subjektivität, S.54) In Bezug auf das Bewusstsein bedeutet das: Zwar ist jedes Denken des Bewusstseins selbstreflexives Denken. Aber es ist ein Denken von etwas, das nicht selbstreflexives Denken ist. Und als dieses selbstreflexive Denken muss es versuchen zu erstasten und zu denken, welcher Art dieses „einstrahlige" (Husserl) und umfassende Bewusstsein eigentlich ist.

40 Das heißt: ihn also gegenüber den Gegenständen der Außenwelt nicht als defizitär zu betrachten, sondern als die primäre Seinsweise unserer Realität. Wie Castoriadis schreibt: „Es sei daran erinnert, dass Philosophen fast immer mit folgenden Worten beginnen: ‚Ich möchte herausfinden, was Sein, was Realität ist. Nun, hier ist ein Tisch. Was ist an diesem Tisch charakteristisch fur reales Sein?' Kein Philosoph hat jemals mit den Worten begonnen: ‚Ich möchte herausfinden, was Sein, was Realität ist. Nun, hier sind meine Erinnerungen an meinen Traum von letzter Nacht. Was ist daran charakteristisch fu r reales Sein?'" C. Castoriadis, „Das Imaginäre: die Schöpfung im gesellschaftlich-geschichtlichen Bereich", in: Ausgewählte Schriften Bd.3, a.a.O, 2010, S. 25-46, hier: S.27 vgl. auch GII, Kap.VI; IIR, S.309ff.

41 Mengen- und Identitätslogik bezeichnet für ihn „die ‚Kategorien' oder logisch-ontologischen Operatoren, die in der Mengen- und Identitätslogik zwangsläufig zur Anwendung gelangen. (...) Identitätsprinzip, Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten; Eigenschaft = Klasse-Äquivalenz; stark ausgeprägtes Vorhandensein von Äquivalenz- und Wohlordnungsrelationen; Bestimmtheit." C. Castoriadis „Die Logik der Magmen und Frage der Autonomie", in: in: Ausgewählte Schriften Bd.3., a.a.O.,

2010, S.111-148; hier: S.115.

42 Ihre primären Kennzeichen sind nicht das diskrete Intervall, die klare Differenzierung, Identitäten und Mengen. Sondern vielmehr die „Verschmelzung und Ununterschiedenheit“ der Vorstellungen. Aus Sicht der Psyche, nicht die Verschmelzung von Wahrnehmungen, sondern umgekehrt, gerade die Unterscheidungen und die „Idee der Identität“ erklärungsbedürftig sind. GII, S.460

43 GII, S.564 Vergleiche umfassender: Castoriadis, „Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie“, a.a.O., insb. S.119-121.

44 C. Castoriadis, „Macht. Politik, Autonomie“, in: Ausgewählte Schriften, Band 1, a.a.O., 2006, S.135-168; hier: S.141, fortan zitiert als MPA.

45 Hier scheinen große Überschneidungen zu existenzialistischen Freiheitskonzeptionen, die ebenso das Moment der Selbstüberschreitung betonen zu existieren.

46 „Das Subjekt wird von einem Imaginären beherrscht, das ihm realer du nkt als das Reale. Es erlebt es so, ohne es als solches zu wissen, genauer gesagt: weil das Subjekt es nicht als solches weiß. Das entscheidende Merkmal der Heteronomie, der Entfremdung im allgemeinen Sinne des Wortes, liegt auf individueller Ebene in der Herrschaft eines verselbständigten Imaginären, das sich anmaßt für das Subjekt die Realität und sein Begehren zu definieren.“ (GII, S.175)

47 Dabei kann es sich bei diesem X sowohl um einen materiellen wie auch diskursiven Anstoß handeln.

48 Zwangsverhältnisse für das Subjekt würde sich auf etwaige Widersprüche zwischen einem gebildeten Selbst und gesellschaftlichen Strukturen beziehen; oder einer intakten Lebenswelt einerseits und Anforderungen der Systeme andererseits. Castoriadis Entfremdungskonzeption setzt in dieser Hinsicht tiefer an: nicht bei diesem Selbst äußerlichen Zwängen; sondern bei diesem Selbst selbst. Eine solche Konzeption scheint mir angemessen und notwendig, da mit fortschreitender Durchdringung der Lebenswelt durch die imaginären Bedeutungen des Kapitalismus, wie Warenform (das Ökonomische), Verdinglichung und Pseudo-Rationalität, ein Abgestimmtsein des Subjekts auf die Zwänge des Systems zunehmend von selbst aus gewährleistet ist. Auch die Eingangs beschriebene Problematik des narzisstischen Sozialcharakters lässt sich nicht angemessen verstehen, wenn man annimmt, die Zwänge lägen außerhalb der jeweiligen Person: denn in vorauseilender Konfliktververmeidung werden die gesellschaftlichen Anforderungen ja gerade in das jeweilige Sein der Person integriert; d.h. damit sie überhaupt nicht erst zu Zwangsverhältnissen werden, werden sie zu Bedingungsverhältnissen des eigenen Selbst gemacht. Aus diesem Grund muss Befreiung beim jeweiligen Selbst ansetzen.

49 C. Castoriadis, „Physis, Schöpfung, Autonomie“, in: Ausgewählte Schriften Bd.3, a.a.O., 2010, S.263-274, hier: S.263, fortan zitiert als PSA.

50 Weil das Gesetz der Sprache und der gesellschaftlichen Welt offensichtlich wesentliche Grundlage der jeweiligen Existenz sind. Konvention bedeutet also nicht, dass es deswegen ein weniger grundlegendes Gesetz ist.

51 Sprich: ausreichend affektiv besetzt sein.

52 Auch Paul Riceur verwendet den Begriff Archäologie des Subjekts für seine Konzeption der Reflexivität, die er in Anlehnung an Freud entwickelt. Vgl. Paul Riceur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, 1965, insb. S.429ff. Für den Hinweis danke ich Sarah Rosenhauer.

53 Was in gewisser Weise freilich schon bei Selbstbezüglichkeit der Fall ist; doch wie gesehen, nicht in einer Weise, die darauf aus ist die Spezifizität des Sinns der diesem Denken zugrunde liegt zu erkennen.

54 Diese Argumentation weist wesentliche Überschneidungen zum Beweis der Freiheit des Subjekts bei Fichte auf (vgl. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, siehe dazu: Daniel, Theorien der Subjektivität, a.a.O., S.46); geht jedoch mit der Einsicht in die Kreativität der Selbstvorstellung zudem darüber hinaus. Die Möglichkeit sich zu einer solchen Selbstüberschreitung zu entscheiden und das Selbst von außen zu betrachten kann auch als Plausibilisierung verstanden werden, für die konstitutive Annahme, dass das Subjekt nicht ausschließlich Diskurs (und Bestimmtheit) ist.

55 C. Castoriadis, „Das griechische und das moderne politische Imaginäre“, in: Ausgewählte Schriften Bd.4, a.a.O., 2011, S.93-122, hier: S.113.

56 C. Castoriadis, „Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie“, a.a.O, S. 144.



RETTUNG DER RELIGION DURCH IHRE KRITIK

FEUERBACHS RELIGIONSKRITIK UND MARX' FEUERBACHKRITIK

VON GEORG SPOO

Klassischerweise wird mit Religionskritik der Name Ludwig Feuerbachs verbunden. Mit ihm wird eine populäre Kritik der Religion assoziiert, die Religion auf eine bloße Projektion des Menschen runterbricht. Auch szientistische Religionskritiken, wie sie etwa durch Richard Dawkins bekannt geworden sind, trivialisieren Religion in einem leeren Aufklärungsgestus zu einer wahnhaften Täuschung. Diese Sorte Religionskritik zielt auf eine einseitige Vernichtung des Religiösen. Tatsächlich eröffnet sich mit Feuerbach jedoch eine weitaus komplexere Linie der Religionskritik, die Aufklärung nicht mit der Herrschaft von Immanenz kurzschließt.

Feuerbach versteht unter dem Terminus Mensch zweierlei, nämlich den Menschen im Sinne des individuellen Einzelmenschen und den Menschen im Sinne des Allgemeinen der Menschheit, den Menschen als Gattung. Die Gattung Mensch ist dabei nicht die globale Vielheit der Einzelmenschen, sondern lässt sich am griffigsten als vage Idee des Menschseins umschreiben. Was den Menschen laut Feuerbach als Mensch vom Tier unterscheidet, ist, dass er sich selbst im Zusammenhang seiner Gattung als Mensch weiß. In seinem Selbstverständnis hat sich der Einzelmensch daher immer schon über seine Einzelheit hinaus in Beziehung auf die ihn übergreifende Gattungsganzheit verstanden. Menschsein besteht für Feuerbach damit in dem Verhältnis zwischen Individuum und Gattung. So wenig es den allgemeinen Menschen, sondern immer nur einzeln existierende Menschen gibt, so wenig gibt es laut Feuerbach den Einzelmenschen ohne menschliche Gattung. Gattung und Individuum können nicht aufeinander reduziert werden, sondern das Menschsein liegt in dem Bewusstsein ihrer irreduziblen Bezogenheit.

> Mit Feuerbach eröffnet sich eine komplexe Linie der Religionskritik, die Aufklärung nicht mit der Herrschaft von Immanenz kurzschließt

In dieser Differenz von Individuum und Gattung liegt für Feuerbach der Ansatzpunkt seiner Religionskritik, die sich durch die klassische Figur der reductio ad hominem verstehen lässt: Alle Eigenschaften Gottes sollen auf Eigenschaften des Menschen zurückgeführt werden. Weil zwischen der Gattung und dem Individuum eine Differenz besteht, ist es dem Individuum möglich, dass er die Gattung zu einem Gott überhöht und nicht erkennt, dass es sich bei Gott eigentlich um die menschliche Gattungsganzheit handelt. Das Gottesbewusstsein des/der Einzelnen ist demnach ein diesem/dieser Einzelnen selbst noch nicht bewusstes Gattungsbewusstsein. Feuerbachs reductio ad hominem ist aufklärerisch: Eine dem Menschen gegenüberstehende Macht, die ihn beherrscht, wird als Produkt des Menschen selbst erwiesen, damit der Mensch sie wieder in seine Kontrolle bekommen kann. Die Kritik am religiösen Selbstverlust des Menschen soll dessen Mündigkeit wiederherstellen, indem das Gottesbewusstsein darauf zurückgeführt wird, Gattungsbewusstsein zu sein: Erst wenn der Mensch nicht vermittels eines Gottes, sondern durch seine Gattung um sich weiß, hat er die Möglichkeiten eines selbstbewussten Menschseins unverfälscht eingelöst.

Feuerbachs Rettung der Religion in ihrer Kritik

Bei Feuerbach bleibt der Begriff der Gattung partiell unbestimmt und damit offen. Nur indem er den Menschen doppelt, als Einzelmenschen und als offene Gattung versteht, die im Einzelmenschen nicht aufgeht, gelingt Feuerbach die kritische Rückführung der Religion auf den Menschen: Das Verhältnis von Gott und Mensch wird in die weltliche Binnendifferenz von Gattung und Mensch übersetzt. Zugespitzt könnte mensch formulieren, dass die Transzendenz Gottes durch die Transzendenz der Gattung ausgewechselt wird. Die Transzendenz der Religion wird zwar in Immanenz aufgelöst, aber wiederholt sich innerhalb dieser Immanenz als Transzendenz einer offenen Gattungswirklichkeit gegenüber der faktischen Wirklichkeit der Individuen.

Feuerbach verwirft Religion also nicht einfach, sondern nimmt die zentrale Figur der Transzendenz in seine Kritik mit auf. Seine Religionskritik hat nichts mit einer szientistischen Religionskritik zu tun, die Religion aus Mangel an Beweisen verwirft. Eine solche Kritik verfehlt den Kern des Religiösen und ist daher keine ernstzunehmende Kritik. Gegen die friedliche Koexistenz von Naturwissenschaft und Religion in einem solchen Missverständnis, schlägt Feuerbach den Weg philosophischer Kritik ein. Er streicht das Religiöse nicht einfach durch, sondern nimmt es ernst und macht es paradoxerweise zum Motor seiner Religionskritik, indem er es in den Begriff der Gattung einwandern lässt. Seine Kritik lässt sich daher gegenüber einer nur einseitig verneinenden Kritik als rettende Kritik kennzeichnen.

Religionskritik erfüllt sich für Marx erst in der Revolution

Marx' Kritik an Feuerbach

Indem nun Marx den Begriff der Gattung kritisiert, wendet er sich gegen den rudimentären Fortbestand religiöser Figuren in Feuerbachs Kritik der Religion. Polemisch lässt sich Feuerbachs Gattungswesen als ein zweiter Gott beschreiben, der den ersten nur ablöst. Hier wie dort bleibt jedoch der Mensch in seiner konkreten Einzelexistenz außen vor, weil er einer spiritistischen Transzendenz unterworfen bleibt. In diesem Sinne wirft Marx Feuerbach vor, dass der homo in seiner reductio ad hominem selbst noch nicht der Mensch ist, wie er wirklich ist, sondern Feuerbach von zentralen Aspekten des Menschseins abstrahiert: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum."1 Im Gattungswesen als dieses Abstraktum wird der Mensch erneut verfehlt und eine religionsanaloge Transzendenz restauriert. Daher ist eine zweite reductio ad hominem erforderlich: Sowie Gott auf eine gottesähnliche Abstraktion des Menschen zurückgeführt wurde, muss nun diese Abstraktion des Menschen auf den wirklichen Menschen zurückgeführt werden. Dieser besteht für Marx in dem „[E]nsemble der gesellschaftlichen Verhältnisse".2 „[D]er Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät."3 Damit ist die Perspektive der Kritik weg von Philosophie hin zur Gesellschafts- und Ökonomiekritik vorgegeben. Dementsprechend kann sich die Kritik an Feuerbach nicht mehr mit einer Kritik seiner Theorie begnügen. Die Rückführung der Abstraktion des Gattungswesens auf den wirklichen Menschen funktioniert vielmehr durch den Ausweis, dass dieses Abstraktum des Menschen ein Echo gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Marx Kritik an Feuerbach ist eine doppelte: Zum einen will sie zeigen, wie der Mensch wirklich ist und zum anderen erklären, wie die Idee der Gattung als trügerische Abstraktion von diesem wirklichen Menschen überhaupt entstehen kann.

Religionskritik und Revolution

Dieser trügerische „Kultus des abstrakten Menschen"4, wie Marx ihn an der Religion und an Feuerbach kritisiert, ist nach Marx Ausdruck davon, dass alle Menschen unter einer allgemeinen Herrschaft des Kapitals oder des Marktes nicht mehr in ihren einzelnen Bedürfnissen und Fähigkeiten zählen, sondern sie unterschiedslos als Ware Arbeitskraft dem Marktgeschehen unterworfen sind. Diese höchst reale und primäre Abstraktion vom Einzelmenschen in der kapitalistischen Wirklichkeit ist für Marx die Grundlage für die vergeistigte und sekundäre Abstraktion von ihm in Religion oder Philosophie.

Dementsprechend muss die Kritik an der Religion durch eine Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit überboten werden: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde"5. Inspiriert von Feuerbachs Kritik des Selbstverlustes des Menschen im Gottesbewusstsein, kritisiert Marx einen solchen analogen Selbstverlust in den Sachzwängen des Kapitals. So schreibt Marx im „Kapital", dass das Verhältnis der Menschen ihnen „als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen"6 gegenübertritt. „Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von

Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“[7] Die berühmte Metapher für diese Marktzwänge, der „Fetischcharakter der Ware“, zeigt überdeutlich, dass Marx den Kapitalismus im Anschluss an Feuerbach anhand der Figur religiöser Selbstentfremdung versteht.

Die Kritik der Religion als reductio ad hominem bedeutete bei Feuerbach, dass die Menschen ihr Gottesbewusstsein als Gattungsbewusstsein interpretieren sollen. Die Konsequenz der zur Kapitalismuskritik radikalisierten Religionskritik kann demgegenüber nicht mehr in der Interpretation, sondern muss in der Praxis liegen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.“[8] Religionskritik erfüllt sich für Marx erst in der Revolution.

Religion der Zukunft

Marx’ Feuerbachkritik ist allerdings nicht so zu verstehen, dass er als konsequenter Religionskritiker den religiösen Resten in Feuerbachs Religionskritik den Garaus macht. Vielmehr wendet er mit seiner reductio ad hominem auf die reductio ad hominem Feuerbachs auch eine rettende Kritik auf die rettende Kritik Feuerbachs an. Seine zweite Säkularisierung ist auch eine zweite Rettung der religiösen Potentiale, die durch den Begriff der Gattung nur unzureichend eingelöst sind.

> Gegenüber der Religionskritik eines positivistischen Szientismus, in der sich die Linien einer eindimensionalen Verstandesaufklärung fortschreiben, baut die Marxsche Religionskritik den Menschen nicht in den Mauern wissenschaftlicher Tatsachen ein, sondern arbeitet an der Idee einer offenen Zukunft

Religionskritik als reductio ad hominem meint schon bei Feuerbach nicht den Verlust Gottes, sondern seinen Eingang in eine Aufwertung des Menschen: Die Transzendenz Gottes wird zur profanierten Transzendenz der Gattung. Dieser Transzendenz weist Marx kritisch nach, dass sie als eine Abstraktion vom Menschen das Echo einer realen Abstraktion des Kapitals ist. Sowie bei Feuerbach geht jedoch auch bei Marx mit der Kritik an der Transzendenz der Gattung dessen Potential in den Menschen ein. Seine Religions- und Feuerbachkritik gibt die Idee eines höchsten Wesens und die Idee der Gattung nicht auf, sondern schreibt sie in der Utopie „der menschlichen Gesellschaft oder der gesellschaftlichen Menschheit“[9] fort: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“[10] Weil der Mensch in der Gegenwart ein erniedrigtes und gerade kein menschliches Wesen ist, mobilisiert Marx das Transzendenzpotential von Religion und Gattungsbegriff, um über das Bestehende hinaus eine utopische Idee gelungenen Menschseins zu begründen. Gegenüber der Religionskritik eines positivistischen Szientismus, in der sich die Linien einer eindimensionalen Verstandesaufklärung fortschreiben, baut die Religionskritik in der geschilderten Tradition den Menschen nicht in den Mauern wissenschaftlicher Tatsachen ein, sondern arbeitet an der Idee einer offenen Zukunft.

1 Karl Marx, Thesen über Feuerbach, Marx-Engels-Werke (MEW) 3, 1969, 5.
2 Ebd., 6.
3 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, MEW 1, 1969,378.
4 Marx, Das Kapital, MEW Band 23, 1969, 93.
5 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, 379.
6 Marx, Das Kapital, 86.
7 Ebd., 89.
8 Marx, Thesen über Feuerbach, 7.
9 Ebd.
10 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, 385.

„UNSERE ATHEISTEN SIND FROMME LEUTE."

Die ambivalente Religionskritik bei Max Stirner und Friedrich Nietzsche (mit einigen Anmerkungen zur Marx-Stirner-Kontroverse)

VON PAUL STEPHAN

I. Vorbemerkungen

Ziel dieses Artikels ist es, eine knappe Einführung in die Religionskritik von Max Stirner und Friedrich Nietzsche zu geben. Damit verfolgt er ein ganz bestimmtes inhaltliches Anliegen: Die Tradition atheistischen Philosophierens, der ich mich selbst durch ein gewisses Verhältnis der Treue verbunden fühle, soll von innen heraus auf ihre immanenten Schranken, auf ihr verdrängtes Anderes, hin befragt werden. Der Atheismus also auf seine Religiosität, die Religiosität dementsprechend auf ihren Atheismus. Die These lautet dementsprechend: Der Atheismus ist immer schon religiös, die Religion immer schon atheistisch.

Die These lautet dementsprechend: Der Atheismus ist immer schon religiös, die Religion immer schon atheistisch

Mit dieser Einsicht ist die Hoffnung verbunden, einen diskursiven Ort zu schaffen, an dem sich Religion und atheistische Philosophie auf Augenhöhe begegnen können. Ein Projekt, das in der zeitgenössischen Philosophie einige verfolgen (oder: die es verfolgt?), an deren Arbeiten ich selbstverständlich anknüpfe, erwähnt seien als prominente Namen Jürgen Habermas, Alain Badiou und Slavoji Žižek.[1] Ist dieser Ort zu (er-)finden oder bleibt er ein Nicht-Ort, eine U-topie?

Während der Arbeit an diesem Projekt stieß ich in meinem überwiegend säkularistisch eingestellten Bekanntenkreis auf teilweise erhebliche Widerstände. Die Debatte wurde dabei meist gar nicht argumentativ geführt, sondern mir einfach politische Abweichung vorgeworfen bzw. polemisch unterstellt. Argumentlos wurden meine Ausführungen als Absurdität abgetan. Auf meine Entgegnung, diese Vorgehensweise sei identitär, wurde die Debatte dann damit abgewürgt, ich überschreite die Grenze der sachlichen Argumentation und werde psychologisch. Besser könnte man „Ticket-Denken" und die damit verbundene krampfhafte Abwehr von Selbstreflexion im Sinne Adornos und Horkheimers nicht performieren.[2] Diese Erfahrung bestärkte mich in meiner Einschätzung: Ich war hier ganz offenkundig auf etwas Verdrängtes gestoßen, das der Aufklärung würdig ist. Auf etwas, dessen Benennung weh tut. Wenn man so will, handelt es sich somit um ein therapeutisches Projekt, das ich verfolge: Die Religiösen sollen von ihrem Ressentiment gegen die Atheisten, die Atheisten von ihrem Ressentiment gegen die Religiösen geheilt werden.

Um diese Therapie in Gang setzen zu können, bedarf es freilich einer genaueren Klärung dessen, was ‚Glaube' und ‚Religion' eigentlich sind. Hierfür werde ich Glauben von anderen Formen der Überzeugung abzugrenzen versuchen. Ich werde im Anschluss zunächst Max Stirners Religionskritik darstellen, um dann – nach einem Exkurs zu Karl Marx' Stirner-Kritik – zu Friedrich Nietzsche überzugehen. Am Ende wird dann ein Fazit stehen, das meine Eingangsthese verständlicher machen wird.

II. Zu den Begriffen ‚Religion' und ‚Glauben'

In die Sphäre des Glaubens fallen all jene Überzeugungen von Personen oder Gruppen, die für deren Identität derart bedeutsam sind, dass sie diese Überzeugungen nicht aufgeben könnten, ohne ein anderer zu werden. Derartige Überzeugungen werden religiös, insofern es eine Form des kollektiven Kultes um sie herum gibt, also eine Form der Geschichtlichkeit und Gemeinschaftlichkeit.[3]

Im Gegensatz zu Glaubensüberzeugungen stehen Sinneseindrücke bzw. Emotionen und auf Wissen gestützte Überzeugungen. Reine Sinnlichkeit wie reines Wissen stiftet keine Identität und können sich daher permanent ändern. Es ist klar, dass die Grenzen fließend zwischen den Formen der Überzeugung fließend sind, genau darum wird es in diesem Artikel ja gehen. Doch gehen wir von typischen Beispielen aus. Man kann etwa aus sinnlichen, aus vernünftigen und aus religiösen Gründen kein Fleisch verzehren. Der sinnliche Grund wäre schlicht, dass ich kein Fleisch mag. Das kann sich heute oder morgen ändern, vielleicht auch situativ. Wenn ich aus vernünftigen Gründen kein Fleisch esse, dann basiert meine Essgewohnheit auf rationalen Überlegungen, die ich gegenüber anderen in Form einer nachvollziehbaren Argumentation darlegen kann und die jederzeit offen für Einwände und Korrekturen ist. Sobald jemand meine Argumentation widerlegt oder mir selbst ein gutes Gegenargument einfällt, werde ich wieder anfangen, Fleisch zu essen. Wenn ich aus religiösen Gründen kein Fleisch esse, dann mag es sogar sein, dass ich Fleisch eigentlich gerne essen würde und ich auch keine rational nachvollziehbaren Argumente dafür habe. Es handelt sich entweder um eine ganz individuelle Glaubensüberzeugung oder ich beziehe mich dabei auf eine tradierte Religion: So oder so kann ich weder begründen, warum ich es tue, noch entspricht es meinem sinnlichen Empfinden, ich mache es aber trotzdem und es ist mir unglaublich wichtig, es zu tun.

Genau diese Sphäre des Glaubens wird oft als etwas Unheimliches, fast schon Bedrohliches wahrgenommen. Woher kommen diese seltsamen Überzeugungen und warum sind sie so unausrottbar? Ähneln sie nicht dem Wahnsinn und sollten nach Möglichkeit beseitigt oder wenigstens auf ein Mindestmaß reduziert werden?

In meinen Begriffen steckt freilich schon das Argument, das ich im Folgenden anhand meiner Rekonstruktion Stirners und Nietzsches entfalten werde: Weder Sinnlichkeit noch Wissen können die Gewissheit fundieren, die es zur Herausbildung einer gelingenden Subjektivität bzw. Identität braucht. Hier geht es aber um keine Frage der bewussten Entscheidung: Insofern ich ein ‚Ich' bin, gehe ich schon immer von bestimmten Glaubensüberzeugungen aus, die mir bewusst sind oder implizit bleiben.

> Insofern ich ein ‚Ich' bin, gehe ich schon immer von bestimmten Glaubensüberzeugungen aus, die mir bewusst sind oder implizit bleiben

III. Stirner

Max Stirner, mit bürgerlichem Namen Johann Caspar Schmidt beschäftigt sich in seinem einzigen Werk, Der Einzige und sein Eigentum[4], mit hier skizzierten Verhältnis von Sinnlichkeit, Glaube und Wissen und kommt dabei zu bis heute provozierenden Ergebnissen, die dazu geführt haben, dass er in der Philosophiegeschichte entweder übergangen wird oder als Prügelknabe herhalten muss. Ich möchte Stirner auch deshalb hier etwas ausführlicher darstellen, um dieses schlechte Image zumindest ein wenig zu korrigieren. Stirner spielt zudem, wenn auch meist unterirdisch, eine erhebliche Rolle in der Philosophiegeschichte, die eine größere Würdigung verdiente.[5] Ebenso spielt er eine nicht unerhebliche Rolle in der anarchistischen Theoriebildung, insbesondere als Ideengeber des ‚Individualanarchismus'.[6]

Seine zentralen Grundkonzepte übernimmt Stirner, wie auch Feuerbach, von Hegel. Es gibt zunächst das Stadium der reinen Sinnlichkeit, dem auf phylogenetischer Ebene die Antike, auf ontogenetischer die Kindheit entspricht. In diesem Stadium ist der Mensch völlig unfrei, gänzlich der Außenwelt ausgeliefert. Um sich von seiner subjektiven Bindung an die Außenwelt zu lösen, richtet der Mensch eine innere Welt des Geistes auf. Hier kommt der Glaube ins Spiel, konkret auf der phylogenetischen Ebene das Christentum, auf der ontogenetischen der Idealismus der Jugend. Die äußerste Zuspitzung erfahre das Christentum bei Hegel. Der menschliche Geist wisse sich in Hegels Philosophie als alleiniger Urheber allen Seins, unabhängig von aller Materie und Sinnlichkeit. Die unausweichliche dritte, die beiden vorherigen aufhebend synthetisierende Stufe ist nun allerdings nicht das Wissen, sondern das Wissen ist für

Stirner noch Teil der zweiten Stufe. Sowohl im Glauben als auch im Wissen zieht sich der Mensch von der unmittelbaren Wirklichkeit, wie er sie sinnlich erfährt, zurück und strebt nach etwas Allgemeinem, Objektiven, Dauerhaften.

Und genau das ist das Problem: Im Christentum befreite sich der Mensch von seiner Fixierung auf die Sinnlichkeit dadurch, dass er die Sinnlichkeit entsubstanzialisierte und als flüchtigen Schein, die Verhaftung in der Sinnlichkeit als Götzendienst durchschaute. Stirner möchte nun genau dieselbe Operation auf die vom Christentum geformte Welt des Geistigen selbst anwenden: Wer auf Moral, Wissenschaft, Philosophie, Staat baut, kurz: auf allem, was den Apologeten des Geistigen lieb und teuer ist, der ist genauso von in Wahrheit Flüchtigem besessen wie der ‚Primitive', der zu Bäumen betet oder das Kind, das permanent nur ans Essen denkt. Der Sinn des Geistigen war es, das Willkürliche, Individuelle durch das Allgemeine, Objektive zu ersetzen. Stirner möchte dagegen zeigen: Auch das Allgemeine und Objektive ist in Wahrheit willkürlich und individuell nur ohne, es sich einzugestehen. Auf diesen Grundgedanken baut nun Stirners dritte Stufe, die der Moderne und des Erwachsenseins auf: die des Egoismus. Der Egoist ist weder wie das Kind oder der Heide im Sinnlichen noch wie der Jugendliche, der Christ oder der Philosoph im Übersinnlichen verhaftet – er hat durchschaut, dass alle nur Egoisten sind und dass es für mich nur ein Absolutes gibt: Mich selbst. Alles andere ist ohne Belang; Stirner vertritt einen völligen Egoismus, Nihilismus und Amoralismus. Von dieser Warte kritisiert Stirner auch Feuerbach und die anderen junghegelianischen Religionskritiker: An die Stelle Gottes und der christlichen Moral setzen sie nur neue Allgemeinheiten, die dem absoluten Geltungsanspruch des Individuums ebenso wenig gerecht werden können. „Unsere Atheisten sind fromme Leute." (EE, S. 1917)

Es bleibt eine Welt aus lauter Egoisten übrig, die sich selbst zum absoluten Bezugspunkt ihrer Welt nehmen und sich in permanenten Manipulations- und Machtkämpfen miteinander verstricken. Allen, die an eine ‚bessere Welt' appellieren, wirft Stirner Bigotterie vor: In Wahrheit sind sie ja auch nur Egoisten, nur eben keine aufrichtigen. Sie sind mit sich selbst uneins, zerfallen in ihr moralisches allgemeines und ihr unmoralisches besonderes Ich. Lebende Gespenster bzw. eben Zombies, insofern sie weder wirklich leiblich noch völlig geistig-gespenstisch existieren können, sondern in einem Zwischenbereich existieren als prozessierender Selbstwiderspruch.

Bezogen auf die einleitend eingeführten Begriffe ist das Interessante an Stirners Ansatz, dass er einen engen Zusammenhang zwischen Glaube und Wissen aufzeigt. Beide Sphären grenzen sich negativ von der Sinnlichkeit ab und stellen einen Bereich der Allgemeinheit dar. Insofern es bereits in der Religion, jedenfalls der christlichen, darum geht, das Sinnliche zugunsten des Allgemeinen zu unterdrücken, stellt die Wissenschaft nur eine Zuspitzung der Religion dar: Sie kritisiert die Religion nur, weil die Religion noch immer zu besonders, noch zu wenig allgemein ist. Der ideale Wissenschaftler glaubt seinem Selbstverständnis nach an nichts. Stirner zeigt dagegen nun auf: Der ideale Wissenschaftler glaubt sehr wohl an etwas, und zwar an den Wert des Allgemeinen. Er glaubt an die Wissenschaft.

Insofern die Philosophie die strengste Wissenschaft ist, betreibt Stirner somit eine überzeugende philosophische Operation der immanenten Kritik: Mit den Mitteln der strengsten Wissenschaft, Hegels System, selbst zeigt er auf, dass es kein Denken und keine Praxis geben kann, die wirklich universell wäre, in der Einzelnes und Allgemeines im Absoluten versöhnt wären. Er schlägt die Philosophie mit ihren eigenen Waffen.

Doch was bleibt übrig bei diesem gewaltigen Destruktionsunternehmen? Weder Sinnlichkeit noch Glaube noch Wissen können das Ich in irgendeiner Hinsicht befriedigen. Es ist völlig entleert. Stirner wird nicht müde zu betonen, dass man das „Ich" nicht im Sinne eines Begriffs, sondern im Sinne des Zeigens auf etwas Unnennbares verstehen muss. Es geht um die reine Willkür, den reinen Voluntarismus. Alles, was darüber hinausgeht, ist Schweigen.

IV. Stirner und Marx

In der Deutschen Ideologie (MEW 3, S. 5-530) wirft Marx Stirner vor, ein kleinbürgerlicher Anarchist zu sein, der von der Wirklichkeit außerhalb der Werke Hegels keine Ahnung habe und der selbst religiös sei. Dagegen hält Marx den Kommunismus als Wissenschaft, später als „wissenschaftlicher Sozialismus" tituliert, hoch.8

Bei aller Polemik muss man aber immer mitdenken, dass Marx tief von Stirner beeinflusst war. Stirner war es, der ihn von Feuerbach wegbrachte.9 Genauso wie Stirner kritisiert Marx die Herrschaft des Allgemeinen über das Individuelle, wirft Feuerbach vor, mit „dem Menschen" eine reine Abstraktion zu hypostasieren.10 Anders als Stirner betrachtet Marx das Individuum nun freilich nicht als absolutes Fundament allen Seins, sondern als stets mit den

gesellschaftlichen Verhältnissen vermittelt, in denen es steht. Demgegenüber sei Stirners „Einziger“ abstrakt und eine bloß ideologische Kategorie, der eitle Rückzug vor der gesellschaftlichen Realität in die ‚vornehme‘ Einzigkeit.

Es ist nun aber so, dass Marx‘ Kritik Stirner im strengen Sinne keinesfalls trifft. Marx‘ Kritik ist länger als Stirners Buch – und das ist schon sehr weitschweifig. Doch trotz aller Mühe gelingt ihm – im Gegensatz zu Stirner – keine wirklich immanente Kritik. Vielleicht sah Marx das ein und machte deshalb in späteren Jahren keine Anstalten mehr, auf Stirner zurückzukommen. Man kann Stirners Philosophie nicht immanent kritisieren und genau das ist das Problem dieser Philosophie. Denn sie ist eine Lehre der absoluten Selbstabschottung. Jeder Hauch von einem Anderen, das zu ihm in einem substantiellen Verhältnis stehe würde, will der „Einzige“ von sich weisen und in der reinen Immanenz seiner Willkür leben.

Marx fällt jedoch hinter Stirner zurück. Gegen Stirner behauptet er einen willkürlichen Standpunkt, doch gibt diesen Standpunkt als objektive Wahrheit, als Wissenschaft schlechthin aus. Damit verlässt nun Marx in Wahrheit auch die Wissenschaft und wird religiös. Er stellt in der Deutschen Ideologie eine Reihe von Dogmen auf und bezichtigt jeden, der sie nicht teilt, ein Ideologe und damit ein Feind zu sein. Er konstruiert so eine Identität, die alle Lebensbereiche umfasst.[11] Engels immerhin war so aufrichtig, in seinen Schriften über das Urchristentum selbst eine Parallele zwischen Urchristentum und kommunistischer Bewegung zu ziehen. Freilich nicht in kritischer, sondern in schlicht deskriptiver Absicht.[12] Man muss das ja auch nicht kritisch sehen: Jede politische Bewegung fußt auf einer kollektiven Identität und bedient sich bestimmter Dogmen, warum nicht auch die kommunistische?[13]

Marx fällt jedoch hinter Stirner zurück

Allerdings muss man sagen, dass Stirner schon viel von der späteren Problematik des Kommunismus vorausahnt: Manche Passagen wirken fast wie Visionen vom Staatssozialismus.[14] Der gesamte Staat wird zu einer großen Kirche, die den Individuen keine Freiheit mehr zusteht, selbst keine Glaubensfreiheit, Abweichler werden wie Ketzer verfolgt und gefoltert. Marx scheint diese Problematik völlig zu verkennen und hält Stirners Kritik an dieser Stelle schlicht defensiv entgegen, dass die Kommunisten gar nicht so schlimm seien.[15]

Der Bruch zwischen Stirner und Marx, zwischen individualistisch/existenzphilosophisch-anarchistischer[16] und objektivistisch-kommunistischer Gesellschaftskritik stellt so ein Trauma mit verhängnisvollen historischen Folgen bis heute dar.[17]

V. Nietzsche

Die große prinzipielle Frage, die sich stellt, ist die: Bis zu welchem Grad brauchen wir religiöse Überzeugungen zur Aufrechterhaltung unserer Praxis, ab welchem Grad schaden sie uns? Es sollte klar sein, dass die quantitative Formulierung der Frage nicht wörtlich zu nehmen ist: Es kann hier nicht wirklich um ein quantitatives ‚Mehr‘ oder ‚Weniger‘ gehen, sondern um die qualitative Frage nach einem produktiven Verhältnis von Sinnlichkeit, Glaube und Wissen.

Weder Marx und Stirner haben diese Frage gestellt, sondern sich in schlechten Extremen verloren. Stirner weist jede Religion zurück und verliert sich dabei im Solipsismus, Marx führt hinterrücks im Namen der Wissenschaft eine neue Religion ein.

Bei Nietzsche findet sich nun eine explizite Auseinandersetzung weder mit Stirner noch mit Marx, sehr wohl jedoch mit Feuerbach und anderen Linkshegelianern, auch mit Marx‘ berühmt-berüchtigten Gegenspieler im sozialistischen Lager Eugen Dühring.[18] Es ist allerdings anzunehmen, dass er Stirners Werk gelesen hat und sich davon stark inspirieren ließ.[19]

Eine umfassende Darlegung von Nietzsches Religionskritik wäre das Thema eines ganzen Buches. Die Auseinandersetzung mit der Religion beschäftigte den Pfarrerssohn Nietzsche sein gesamtes Leben lang, verstreut in zahllose Aphorismen, deren Verhältnis untereinander teilweise extrem unklar ist. Eine umfassende Darlegung würde schon allein deshalb den Rahmen dieses Aufsatzes vollkommen sprengen. Ich will es daher dabei belassen, einige mir systematisch wichtig erscheinende Grundzüge zu skizzieren.

Nietzsche teilt in groben Zügen Stirners Geschichtsphilosophie: Auf das Zeitalter der Sinnlichkeit, der Antike, folgt mit dem Christentum das Zeitalter des Übersinnlichen, das bis heute andauert, jedoch seiner eigenen „Selbstaufhebung“ [20] entgegenläuft. Allerdings

nimmt Nietzsche sehr abweichende Bewertungen dieser Geschichte vor, was mit der unterschiedlichen Rolle zu tun hat, die Nietzsche der Sinnlichkeit in seiner Philosophie zukommen lässt. Er ist hier stark von seinem eigentlichen philosophischen Lehrmeister Arthur Schopenhauer geprägt.

Die Sinnlichkeit ist für Nietzsche die Grundlage allen gelungenen menschlichen Lebens. Der Mensch ist im Kern ein Tier. Die Sinnlichkeit verleiht dem menschlichen Leben auf einer grundlegenden Ebene Sinn. Auch Glaube und Wissen sieht Nietzsche ursprünglich als Mittel des Leibes zur Förderung seines Gedeihens. Als solche haben sie für die menschliche Kultur eine grundlegende Funktion. Gefährlich werden sie allerdings, sobald sie sich verselbstständigen – denn dann können sie schädlich für das Leben sein und es verkümmern lassen.21

Die antike heidnische Kultur sieht Nietzsche als Idealbeispiel einer Kultur, in der ein produktives Verhältnis zwischen Sinnlichkeit, Glaube und Wissen gelang. Insbesondere, weil das reine Wissen und das Streben nach Wahrheit keinerlei Bedeutung hatte. Die Menschen folgten einfach ihren Instinkten und ihre Religion war nichts weiter als die Verherrlichung dieser Instinkte.22

Aus verschiedenen Gründen, gelangte im Abendland jedoch das Christentum im Verein mit der griechischen Philosophie an die Macht und setzte eine historisch einmalige „Umwertung aller Werte“23 ins Werk: Die Sinnlichkeit wurde als Trug und Unwahrheit abgewertet, stattdessen wurde eine übersinnliche Welt aufgerichtet, die man als die „wahre Welt“ ansah – mit der Wahrheit als höchsten von allen Werten. Die christliche Religion nahm dabei nicht die Rolle ein, die Instinkte einfach nur ein wenig zu ordnen und in ihrem Gedeihen zu fördern, sondern unnatürliche Ersatzinstinkte zu etablieren, die die Individuen unabhängig von allen natürlichen Instinkten machen sollten. Als mächtigsten Instinkt den Willen zur Wahrheit.24

Damit setzte sich, von einigen glücklichen Perioden wie der Renaissance abgesehen, eine verhängnisvolle Entwicklung durch: Die Welt wurde immer mehr entsinnlicht, immer größere Bereiche des menschlichen Lebens wurden der Herrschaft von christlicher Moral und Wissenschaft übergeben. Es ist klar, dass das für Nietzsche katastrophale Folgen haben muss: Die Menschen verlernen so ihre Instinkte mehr und mehr, sie verrohen innerlich bei allem Fortschritt der Zivilisation. Damit schaufelt sich die Zivilisation jedoch ihr eigenes Grab: Ohne einen produktiven Bezug zu seiner eigenen Sinnlichkeit verliert der Mensch jedwede Orientierung in der Welt. Die christliche Zivilisation tut das umso mehr, als sie den Willen zur Wahrheit zum höchsten Instinkt verabsolutiert: Gegenüber dem Willen zur Wahrheit erscheint nämlich auch die Religion noch als anmaßende Willkür und Besonderheit, die ausgemerzt werden muss im Namen des Fortschritts. Die Wissenschaft zerstört sich dabei freilich selbst: Auch der Wille zur Wahrheit ist schließlich noch ein Glaube, die Wissenschaft kann sich nicht selbst wissenschaftlich begründen.

Das Christentum ist also eine in sich atheistische Religion, der Atheismus ist nicht wirklicher Gegenspieler des Christentums, sondern sein Abkömmling wie der Satan bei aller Bosheit ein Geschöpf Gottes.

Stirner weist jede Religion zurück und verliert sich dabei im Solipsismus, Marx führt hinterrücks im Namen der Wissenschaft eine neue Religion ein

Was bleibt, ist nach Nietzsche der völlige Nihilismus. Kaputte Menschen mit völlig verwirrten Instinkten, die sich mühselig mit Betäubungsmitteln am Leben erhalten ohne im wirklichen Sinne überhaupt noch zu leben. Die Frage wäre, ob Stirners „Einziger“ diesem „letzten Menschen“ nicht viel mehr entspricht als dem „Übermenschen“, wie bisweilen kolportiert wird.25

Allerdings hat Nietzsches Diagnose des „Tod Gottes“ nicht nur diesen fast etwas konservativen, pessimistischen Zug.26 An anderen Stellen wird sie ebenso sehr als Befreiungsschlag gefeiert:

In der That, wir Philosophen und „freien Geister“ fühlen uns bei der Nachricht, dass der „alte Gott todt“ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung und Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘. (FW, Aph. 343)

Allerdings gibt es auch hier noch ein religiöses Moment: Wir sind, mit Einem Worte – und das soll unser Ehrenwort sein! – gute Europäer, die Erben Europa's, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes; als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold, und gerade, weil wir aus ihm gewachsen sind, weil unsre Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christenthums waren, die ihrem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben. Wir – thun desgleichen. Wofür doch? Für unsern Unglauben? Für jede Art Unglauben? Nein, das wisst ihr besser, meine Freunde! Das verborgene Ja in euch ist stärker als alle Neins und Vielleichts, an denen ihr mit eurer Zeit krank seid; und wenn ihr auf's Meer müsst, ihr Auswanderer, so zwingt auch dazu euch – ein Glaube! ... (FW, Aph. 377[27])

Selbst an den Stellen, an denen Nietzsche die Auflösung aller alten Werte und den Aufbruch zu gänzlich ungeahnten Möglichkeiten im Bereich des Menschlichen verherrlicht, spricht er also davon, dass es sich um einen Glauben handelt, der diese Aktivität antreibt: Und zwar ein Glaube, der seiner selbst als Glaube bewusst ist.

> Auch der Wille zur Wahrheit ist schließlich noch ein Glaube, die Wissenschaft kann sich nicht selbst wissenschaftlich begründen

Um was es Nietzsche also im Verhältnis Sinnlichkeit – Glaube – Wissen geht, ist, zusammengefasst, folgendes: Das Wissen muss anerkennen, dass es nicht den höchsten Wert im menschlichen Leben besitzt und besitzen kann, dass ein gelungenes menschliches Leben wesentlich auf Willkürlichkeit und Endlichkeit basiert. Der Glaube kann entweder das Wissen fördern (und damit sich selbst auflösen), oder ein lebensbejahender, d.h. die Sinnlichkeit fördernder, Glaube sein. Das heißt nicht, dass das Wissen bei Nietzsche nicht einen hohen Wert besitzen würde. Doch er lässt das Wissen eben nicht absolut gelten, sondern nur als lebensbejahendes, an die Sinnlichkeit anschließendes, immer nur relatives, perspektivisches.

Das wäre denn auch Nietzsches Feuerbach-Kritik: Es gibt für ihn keine menschliche Praxis und keine menschliche Erkenntnis, die nicht bis zu einem gewissen Grad projektiv wäre, die unmittelbare Sinnlichkeit übersteigt. Es gibt nur unterschiedliche Formen der Projektion, Projektionen, die dem Leben hinderlich und Projektionen, die dem Leben förderlich sind.[28]

Gegen Marx grenzt Nietzsche sich offenkundig davon ab, dass er nicht davon ausgeht, dass es eine objektive Wissenschaft gibt und dementsprechend auch keine Moral oder Politik, die für sich irgendeine Form von höherer Wahrheit beanspruchen könnte. Ebenso wenig sieht er irgendeine Möglichkeit einer kommunistischen Gesellschaft als absoluter Versöhnung aller Konflikte des menschlichen Lebens als Reich der Wahrheit. Das wäre für ihn eher Dystopie als Utopie. Schon allein deshalb, weil Sinnlichkeit und Glaube für Nietzsche notwendige Bestandteile menschlicher Praxis sind und eine völlige Übereinstimmung zwischen allen Menschen ausschließen.

VI. Nietzsche, Jesus, Paulus

In Also sprach Zarathustra versucht Nietzsche den positiven Teil seiner Lehre auszubuchstabieren. Das Buch ist freilich weder philosophisch noch literarisch, sondern religiös. Weder Intellekt noch bloße Sinnlichkeit, sondern das Gemüt des Lesers soll angesprochen werden. Das Buch soll zur emotionalen Selbstverständigung ermuntern.[29]

Nietzsche bedient sich dabei einer Rhetorik, die teilweise direkt der Bibel entlehnt ist. Die Figur des Zarathustra wiederum ist der persischen Religion entnommen, es handelt sich um den Religionsstifter Zoroaster, der im 1. oder 2. Jahrtausend vor Christus lehrte.[30] Diesen sah Nietzsche als den Begründer der dualistischen Trennung der Welt in Gut und Böse, Sinnliches und Übersinnliches an. Er selbst soll nun auftreten, um diese Trennung zu revidieren.[31]

Diese Strategie hängt mit dem bereits angedeuteten Problem zusammen, mit dem sich Nietzsche im Verlauf der Entwicklung seiner Philosophie immer stärker konfrontiert sieht: Er sieht einen einfachen Rückgang zur Antike, wie er ihn noch in seiner ersten publizierten Schrift, der Geburt der Tragödie konzipiert, immer mehr als Ding der Unmöglichkeit an: Wir können nicht einfach hinter die Metaphysik zurückgehen zu etwas Ursprünglicherem oder aus dem Nichts etwas völlig Neues schaffen, vielmehr gilt es, die Metaphysik von innen heraus aufzusprengen. Das Andere der Metaphysik ist in der Metaphysik als verdecktes Potential schon immer enthalten.

So gibt es auch inhaltlich zahlreiche Parallelen zwischen der Lehre von Nietzsches Zarathustra und der Lehre der Evangelien. Zarathustra redet oft von Liebe und Hoffnung, verherrlicht die Hingabe und das Opfer, die Selbsttranszendenz. Der „Übermensch", den Nietzsche dem „letzten Menschen" entgegenstellt, wird dementsprechend in einem explizit religiösen, das Neue Testament (konkret: die Seligpreisungen in der „Bergpredigt"32) zugleich karikierenden und produktiv aufgreifenden Vokabular, vorgestellt:

> Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde.
>
> Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.
>
> Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.
>
> Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden.
>
> Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer.
>
> Ich liebe Die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, dass die Erde einst des Übermenschen werde.
>
> Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.
>
> Ich liebe Den, welcher arbeitet und erfindet, dass er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Thier und Pflanze vorbereite: denn so will er seinen Untergang. (KSA 4, S. 16 f.)33

An einer anderen Stelle benennt Zarathustra den Glauben als Bedingung menschlicher Kreativität gegen die „[u]nglaubwürdige[n]" (KSA 4, S. 154) Bildungsmenschen seiner Zeit: „Unfruchtbare seid ihr: darum fehlt es euch an Glauben. Aber wer schaffen musste, der hatte immer seine Wahr-Träume und Stern-Zeichen – und glaube an den Glauben!" (ebd.)

Selbst in Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, einer seiner letzten für den Druck bestimmten fertig gestellten Schriften, geht Nietzsche dabei so weit, den Stifter des Christentums, Jesus von Nazareth, sehr wohlwollend zu beurteilen. Er sieht in dessen ursprünglicher Lehre und Praxis eine Art primitiven Buddhismus, eine Anleitung zur diesseitigen, nicht zur jenseitigen Erlösung. Die innere Haltung und die Praxis der Feindesliebe, die Jesus lehrte und lebte, soll es ermöglichen, auch noch die schlimmsten Unbill des Lebens bejahend ertragen zu können. Das und nichts Andere wollte Jesus nach Nietzsche mit seinem Kreuzestod demonstrieren: Dass es möglich ist, auch noch Tod und Folter heiter und gelassen zu ertragen, wenn man nur jeden subjektiven Widerstand aufgibt. Von diesem ursprünglichen Christentum sagt Nietzsche, dass es überall und zu jeder Zeit, auch heute noch, möglich sei und nimmt es somit explizit von seiner Diagnose des „Tod Gottes" aus.34 Nur die Apostel, allen voran Paulus, verstanden diese simple Botschaft nicht und mussten dem Kreuzestod irgendeinen tieferen Sinn verleihen. Aus einer Lehre der Diesseitigkeit machten sie einen Kult der Jenseitigkeit.35

Vielleicht ist das generell die Gefahr jeder Religion: Dass sich das Gefühl des Glaubens von der Realität, wie wir sie uns durch unsere Sinnlichkeit erschließen, abschottet und verselbstständigt. Sie behindert dann das Leben anstatt es zu fördern. Trotzdem sind Glaubensüberzeugungen ein notwendiger Bestandteil menschlichen Lebens. Es kann daher in religionskritischen Debatten nicht so sehr um die Frage gehen, ob man für oder gegen die Religion ist, sondern für oder gegen welche Religion man ist.

VII. Fazit

Diese Ambivalenz von Glaubensüberzeugungen macht sich insbesondere am Begriff des Opfers fest, der in den zitierten Nietzsche-Passagen mehrmals fiel. Das Funktionieren kultureller Institutionen hängt wesentlich davon ab, dass Individuen ihre Sinnlichkeit diesen Institutionen zum Opfer bringen, nicht an ihrem individuellen Egoismus festhalten, sondern diesen auf ein Höheres hin transzendieren. Religionen schaffen es, dass sich die Individuen derart fest emotional an Institutionen binden, dass ihnen dieses Opfer nicht als solches erscheint, dass sie es willig auf sich nehmen.

Das Opfer attackiert die Identität des um Selbsterhaltung bemühten Subjekts freilich von zwei Seiten. Das zeigt negativ Stirners Philosophie. Sie beschreibt schonungsloser als alle Apologeten die Unfähigkeit des modernen Individuums zum Opfer nicht nur bezüglich allgemeiner Institutionen, sondern auch bezüglich der Sinnlichkeit. Intensive sinnliche Erfahrung ist nur möglich durch die Hingabe an die Sinne, in der das Individuum sein Ich preisgeben, den Panzer seiner Identität vorbehaltlos verlassen muss.

Die Religion operiert im Grunde an allen drei Polen. Sie festigt einerseits die Identität des Subjekts, doch öffnet diese Identität zugleich auch auf ein Anderes hin, sowohl in Gestalt der Sinnlichkeit als auch in Gestalt des Allgemeinen. Erst in diesem doppelten Bezug stellt sich gelungene personale Identität überhaupt her. Sie wird so von zwei Seiten permanent bedroht.

Die Fähigkeit zum Opfer und zur Hingabe, zur Liebe, zur Begeisterung und zum Rausch drohen unter den Bedingungen einer individualistischen Moderne immer mehr verloren zu gehen. Zu unterscheiden ist allerdings zwischen einem welterschließenden und einem weltverschließenden Opfer. Das weltverschließende Opfer macht blind für die Intuition und der auf die Intuition aufbauenden Reflexion, das welterschließende Opfer ermöglicht gerade einen intensiveren Zugang zur Intuition.

Die Wahl besteht letztendlich darin, ob man aus Furcht vor der Ambivalenz des Opfers jedwedes Opfer von sich weist oder den zentralen Platz des Opfers, und damit der Religion, im menschlichen Leben anerkennt. Dieser Aufsatz sollte gezeigt haben, dass, auch wenn eine Apologie des Opfers um jeden Preis völliger Unsinn, die Ablehnung jedweden Opfers bzw. jedweder Religiosität töricht wäre.

> Entweder ‚Es‘ packt einen oder ‚Es‘ packt einen nicht. Anders entsteht kein wirklicher Glaube, das ist genau das spannende an ihm

Der radikale Individualismus Stirners ist zwar eine kritische Haltung gegenüber jedweden Ideologien, Politiken und Moralen, die das Individuum zugunsten ihm feindlicher Mächte vernichten wollen und als solche zu verteidigen. Doch mit der Ablehnung jedweden Opfers beraubt Stirner zugleich auch dem Widerstand gegen unterdrückerische, beengende, lebensfeindliche Institutionen jedweder wirklichen Basis. Auch der Widerstandskämpfer muss schließlich ein Opfer auf sich nehmen – dies zeigt nicht zuletzt Marx.

Die Stärke von Nietzsches Denken über Religion und Opfer besteht nun darin, weder das Opfer (und ebenso andere christliche Tugenden wie Liebe, Glaube und Hoffnung, aber auch etwa Hingabe, Schenken[36], Freundschaft, Treue, Selbstüberwindung und das Gebären als Form selbstloser Schöpfung[37] – alles zentrale Elemente der Botschaft des Zarathustra) einseitig abzulehnen noch als Wert an sich zu verabsolutieren. Es handelt sich hier schlicht um eine notwendige Ambivalenz gelungenen menschlichen Lebens.

Stirners Position ist letzten Endes unaufrichtig. Sie basiert ja genau auf der Auseinandersetzung mit einem Anderen, das es doch gerade um jeden Preis aus der Immanenz des Selbst heraushalten möchte. Weder theoretisch noch praktisch ist sie konsequent durchzuhalten ohne katastrophale Folgen, die viel schrecklicher wären als jede Religiosität. In Wahrheit haben wir nicht einmal die Wahl, ob wir religiös sein wollen oder nicht: Wir sind es schon immer, es fragt sich nur auf welche Art und in welchem Verhältnis. Betrachten wir unsere eigene Religiosität aufrichtig oder verleugnen wir sie, wie Marx, und verdrängen das Problem damit mit ebenfalls zerstörerischen Konsequenzen?

In unserer heutigen Situation haben wir zu Recht eine große Skepsis gegenüber jeglicher Form der Aufopferung und der Hingabe entwickelt. Nicht nur religiöse oder politische Ideologien erwarten unsere Aufopferung: Auch der Staat und die kapitalistische Ökonomie. Diese Skepsis ist sehr richtig und gerade darin liegt die Aktualität Stirners.

Doch der mit der Skepsis gegenüber jedweder Aufopferung einhergehende Rückzug zeitigt verheerende Konsequenzen. Zum einen entleert sich das nicht mehr aufopferungsbereite Selbst dadurch selbst, indem es nicht mehr fähig ist, in einen substantiellen Bezug zu seiner Außenwelt zu treten, zum anderen entleert sich dadurch das gemeinschaftliche soziale Leben und mutiert mehr und mehr zu eben jenem Kampf um Macht und Anerkennung, den Stirner als Idealzustand verkaufen möchte.

Das Plädoyer für die Religion richtet sich daher dezidiert gegen neoliberale Subjektivierungsstrategien, die die Einzelnen zum permanenten Opfer und zur Selbstausbeutung animieren sollen. Viel eher kommt es darauf an, in der Besinnung auf religiöse Restbestände innerhalb der säkularen Kultur eine starke Identität zu entwickeln, die gerade davor schützt, dem neoliberalen Appell zu Engagement und Flexibilisierung zum Opfer zu fallen. Eine wirklich starke Identität zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie ihr Anderes nicht ausschließt, sondern sich gerade in dauernder Auseinandersetzung mit ihm behauptet.

Diese Verteidigung von Glaube und Religion ist allerdings von Habermas' Wiederentdeckung der Religion als Hüterin der „knappen Ressource Sinn"38 abzugrenzen. Das Besondere am wirklichen Glauben ist gerade seine Unverfügbarkeit, er kann und soll nicht zur Ressource werden, über die man verfügen kann oder nicht. In Wahrheit sind wir, was Habermas nicht anerkennen will, schon immer im Glauben und der Glaube verfügt über uns, er geht jeder bewussten Wahl oder Entscheidung (die nur auf der Ebene der Reflexion, d.h. des Wissens stattfinden kann) voraus. Das ist ja gerade der Witz an Glaube und Sinnlichkeit. Sie zu Ressourcen zu machen verfehlt ihren Eigencharakter bereits.

Was willentlich erreicht werden kann, ist allenfalls eine gewisse Offenheit gegenüber dem Glauben und eine Bereitschaft, sich mit ihm zu konfrontieren. Was daraus folgt, ist nicht vorhersehbar. Entweder ‚Es' packt einen oder ‚Es' packt einen nicht. Anders entsteht kein wirklicher Glaube, das ist genau das spannende an ihm.

1 Auf Habermas' in mehreren Beiträgen festgehaltene Debatte mit Vertretern der Religionen werde ich mich am Ende des Artikels kurz abgrenzend beziehen. Badious Buch Paulus. Die Begründung des Universalismus (Zürich/Berlin 2002) – der Titel benennt bereits die Kernthese – war einer der ersten wichtigen Meilensteine bei der Entwicklung dieses Projekts. Ich werde dazu weiter unten noch eine kurze Anmerkung machen. Žižeks Denken durchzieht seit jeher ein religiöses Moment, wie bereits Buchtitel wie Living in the End Times (London / New York 2010) und Die bösen Geister des himmlischen Bereichs. Der linke Kampf um das 21. Jahrhundert (Frankfurt a. M. 2011) (bei dem Übertitel des letzteren Buches handelt es sich um ein Paulus-Zitat [Epheser 6, 12] belegen). Verwiesen sei an dieser Stelle zudem auf ein sehr instruktives Interview mit dem irischen Philosophen Richard Kearney zu dem Thema, das einige Grundgedanken dieses neuen philosophischen Interesses an der Religion allgemeinverständlich und pointiert zusammenfasst: http://www.irishtimes.com/culture/how-atheists-can-still-believe-in-god-1.1780491 (abgerufen am 21. 9. 2014)

2 Den Begriff des „Ticket-Denkens" führen Adorno und Horkheimer in der siebten, nachträglich hinzugefügten, These der Elemente des Antisemitismus in der Dialektik der Aufklärung (Frankfurt a. M. 2004, S. 209 ff.) ein, um zu fassen, dass in der Nachkriegswelt projektives Denken und Fühlen kein Spezifikum einer speziellen Ideologie wie dem Antisemitismus mehr ist, sondern allgemeines Signum der Epoche. Jeder ist Angehöriger eines bestimmten „Tickets", sei es des „progressiven" oder des „konservativen", und übernimmt einfach dessen Anschauungen. Die Menschen bilden keine individuellen Überzeugungen mehr, sondern verteidigen einfach ihr „Ticket". Wer auch nur in einem Punkt von der Agenda des „Tickets" abweicht, ist verdächtig.

3 Aus Gründen der Kürze werde ich diese Definition hier nicht weiter herleiten. Ich setze schlicht voraus, dass sie in etwa dem entspricht, was man auch gemeinhin unter ‚Religion' und ‚Glauben' versteht und insbesondere dem, was Stirner und Nietzsche (wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach) darunter verstehen. Die Unterscheidung zwischen Religion und Glaube ist dabei von mir forciert, ist jedoch soweit ich sehe sowohl im allgemeinen als auch im philosophischen Sprachgebrauch durchaus angelegt.

4 Es gibt bislang keine ‚offizielle' Stirner-Werkausgabe. Zu erwähnen sind einerseits die Ausgabe des Buches im Reclam-Verlag (Stuttgart 2011), andererseits die Studienausgabe aus dem Karl-Alber-Verlag (Freiburg / München 2009). Beide haben ihre Vor- und Nachteile. Ich kann jedoch aufgrund des umfangreichen Kommentarapparats, des instruktiven Nachworts und der ebenfalls abgedruckten Rezensionen des Buches inklusive der Antworten Stirners auf diese letztere empfehlen. Aus ihr werde ich im Folgenden unter der Sigle ‚EE' zitieren.

5 Zusammengefasst wird diese Wirkungsgeschichte in der Monografie Ein dauerhafter Dissident. Wirkungsgeschichte von Max Stirners „Einzigem" des verdienten Stirner-Forschers Bernd A. Laska (Nürnberg 1996). Vom selben Autor werden zentrale Ergebnisse dieser Forschungen knapp zusammengefasst in dem Exkurs Die klandestine Stirner-Rezeption (S. 113 ff.) des Aufsatzes Nietzsches initiale Krise. Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht (In: Germanic Notes and Reviews, vol. 33, n. 2, fall/Herbst 2002, S. 109-133, auch online abrufbar unter: http://www.lsr-projekt.de/nietzsche.html [abgerufen am 21. 9. 2014]). Eine knappe Zusammenfassung seines gesamten Projekts findet sich hier: http://www.lsr-projekt.de/msinnuce.html (abgerufen am 3. 10. 2014) Man findet auf dieser seiner Website zahlreiche Artikel und Materialien zu Stirner und seinen (Laska zufolge) ideengeschichtlichen ‚Brüdern' Julien Offray de La Mettrie und Wilhelm Reich, darunter auch sämtliche Werke Stirners in digitalisierter Form.

6 Vgl. hierzu wiederum Bernd A. Laska zusätzlich zu seinem eben genannten Buch: Die Individualanarchisten und Stirner. In: Hans Jürgen Degen (Hg.): Lexikon der Anarchie.. Bösdorf 1993 ff. (Loseblattsammlung), 2. Lieferung Nov. 1994. (online: http://www.lsr-projekt.de/msinda.html [abgerufen am 21. 9. 2014]) Laska zeigt hier allerdings auch auf, dass Stirner keinesfalls als ‚Vater' des Individualanarchismus oder dergleichen zu bezeichnen ist, da Stirners Denken im Kern apolitisch ist – jede Art von Politik weist schließlich über den Egoismus des „Einzigen" hinaus und ist somit zu verwerfen, selbst eine anarchistische. Wenn etwa Engels in Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (MEW 21, 259 ff.) Stirner als „de[n] Prophet[en] des heutigen Anarchismus" (ebd., S. 271) bezeichnet und davon spricht, dass „Bakunin [...] sehr viel aus ihm genommen" (ebd.) habe, dann ist das eher als Verunglimpfung Bakunins bzw. der Anarchisten zu verstehen denn als fundierte Aussage über Stirner.

In dem theorie.org-Band Anarchismus. Eine Einführung von Hans Jürgen Degen und Jochen Knoblauch (Stuttgart 2006) wird Stirner unter die „‚Klassiker' des Anarchismus" (ebd., S. 5) eingereiht und ihm ein kurzes Kapitel gewidmet (ebd., S. 35 ff.). Die Problematik dieser traditionsreichen Zuordnung drückt sich dort in einigen verräterischen Formulierungen wie dem Fazit aus: „Stirner hat sich nicht definitiv [sic!] als Anarchisten bezeichnet. Er hätte vielmehr wohl [sic!] auch den Anarchismus als Ismus begriffen, welches dem Individuum mitunter [sic!] seine Freiheit verwehrt." (S. 39) Das Faszinierende an Stirner ist gerade, dass er derartige Halb- und Unklar-heiten stets vermeidet – genau darin besteht die Zumutung seines Denkens selbst für Anarchisten.

7 Fast wörtlich bereits in EE, S. 48.

8 Auch wenn Marx und Engels im Manifest der kommunistischen Partei (MEW 4, S. 459-493) sich spöttisch über diejenigen äußern, die ihren

Sozialismus als „Wissenschaft“ titulieren, wird genau dieselbe Rhetorik auch späterhin fester Teil ihres eigenen Selbstverständnisses, am deutlichsten etwa schon im Titel von der von Engels geschriebenen Schrift, ein Auszug aus dem Anti-Dühring, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (MEW 19, S. 177-228), von der Marx in der von ihm verfassten Vorbemerkung zur französischen Ausgabe schreibt: „Wir bringen in der vorliegenden Broschüre die treffendsten Auszüge aus dem theoretischen Teil dieses Buchs [des Anti-Dühring; PS], die gewissermaßen eine Einführung in den wissenschaftlichen Sozialismus bilden.“ (ebd., S. 185)

9 Vgl. Laska in seiner in Anm. 4 genannten Monografie sowie dem Aufsatz Den Bann brechen ! - Max Stirner redivivus. Wider Marx, Nietzsche et al. Eine Ermutigung anlässlich zweier mutloser Neuerscheinungen. Teil 1: Über Marx und die Marxforschung. In: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 3 (11), 3. August 2000, S. 17-24 (Online: http://www.lsr-projekt.de/msbann1.html [abgerufen am 21. 9. 2014]). Hier nennt er insbesondere den Austromarxisten Max Adler als wichtige Figur einer möglichen Wiederannäherung zwischen Stirner und Marx.

10 Vgl. die in zeitlich engem Zusammenhang mit der Deutschen Ideologie stehenden Thesen über Feuerbach (MEW 3, S. 5 ff.)

11 Aus selbst marxistischer Sicht zeigt dies sehr scharf und treffend ein alter Artikel der Marxistischen Streit- und Zeitschrift (1983, Ausgabe 1) mit dem Titel Materialismus als Weltanschauung. Marx/Engels, Die deutsche Ideologie auf (online: http://www.gegenstandpunkt.com/msz/html/83/83_1/marx.htm; abgerufen am 22. 9. 2014). Insbesondere wird darin die religiöse Seite des Kultes um dieses Buch aufgezeigt.

Allerdings bleiben die Autor_innen auf einem aufklärungsidealistischen Standpunkt stehen. Sie kritisieren die Deutsche Ideologie gemäß einem Ideal von Wissenschaftlichkeit als standpunktlosem Denken, reinem Argumentieren. Damit fallen sie zugleich auch weit hinter Marx‘ Ideologiekritik zurück.

Es geht mir hier eben nicht darum, gegen Marx‘ Ideologiekritik ein Ideal ideologiefreier Erkenntnis hochzuhalten. Es geht mir darum, die Marxsche Ideologiekritik zuzuspitzen und gegen sich selbst zu kehren. Selbst noch die Ideologiekritik ist ideologisch, es gibt keine ‚reine Wissenschaft‘ und kein ‚reines Argumentieren‘.

12 Ich meine die beiden nach Marx‘ Tod entstandenen kleinen, im Übrigen bis heute sehr lesenswerten, Artikel Das Buch der Offenbarung (MEW 21, S. 9-15) und Zur Geschichte des Urchristentums (MEW 22, S. 447-473). Thema ist hier insbesondere auch die urchristliche Vorstellung von der unmittelbar bevorstehenden Apokalypse, die ja nur allzu sehr Marx‘ und Engels‘ „wissenschaftlicher“ Überzeugung vom unmittelbar bevorstehenden Ende der kapitalistischen Produktionsweise und dem darauf notwendigen Übergang zu Sozialismus und Kommunismus ähnelt. Engels spricht vom Christentum als „große revolutionäre Bewegung“ (MEW 21, S. 10) und schreibt selbst: „Die Geschichte des Urchristentums bietet merkwürdige Berührungspunkte mit der modernen Arbeiterbewegung. [...] Dreihundert Jahre nach seinem Entstehen ist das Christentum anerkannte Staatsreligion des römischen Weltreichs, und in kaum sechzig Jahren hat sich der Sozialismus eine Stellung erobert, die ihm den Sieg absolut sicherstellt.“ (MEW 22, S. 449) Dieses religiöse Sendungsbewusstsein war sicherlich Grund für die psychologische Ich-Stärke von Marx und Engels wie der Stärke der frühen Arbeiter_innenbewegung insgesamt, gleichzeitig aber auch Grund für ihr Scheitern und dem immanenten Umschlag von der größten Befreiungstheorie des 19. zur neben Faschismus, Nationalsozialismus und Neoliberalismus größten Unterdrückungsideologie des 20 Jahrhunderts. Kann man das eine ohne das andere haben?

13 An diese produktive Anerkenntnis des religiösen Erbes im Marxismus knüpften später insbesondere Walter Benjamin und Ernst Bloch an.

14 Vgl. insbesondere den Abschnitt „Der soziale Liberalismus“ (EE, S. 124 ff.)

15 MEW 3, S. 186 ff.

16 Wie in Anm. 6 ausgeführt bleibt Stirner seinen philosophischen Prinzipien auch insofern treu, als dass er sich auch in diesem Punkt einer klaren Zuordnung entzieht.

17 Der Trauma-Begriff wird in der gegenwärtigen Diskussion linksradikaler Theorie-Bildung von einigen Protagonist_innen ins Felde geführt in dem Sinne, dass Schuld an der gegenwärtigen Krise linksradikal-kommunistischer Theorie und Praxis unaufgearbeitete Traumata der Geschichte der Arbeiter_innenbewegung seien.

So interpretiert etwa das Autor_innenkollektiv Biene Baumeister Zwi Negator (BBZN) in seinem Band Situationstische Revolutionstheorie. Eine Aneignung (Stuttgart 2005) in dem entsprechend betitelten Kapitel Kritik der Geschichte: Traumata und Topoi revolutionärer Anläufe (ebd., S. 161 ff.) die Überlegungen der SI zur Geschichte der Arbeiter_innenbewegung als Versuche einer Aufarbeitung von Traumata. Aufgezählt werden dabei die russische Revolution, der spanische Bürgerkrieg, die USA, 1968 und die „deutsche Misere“. Später wird noch die Shoah als von der SI selbst verdrängtes Trauma genannt. (ebd., S. 219 ff.) Gefragt wird allerdings nicht, ob dieses Traumata – oder wenigstens die ersten beiden genannten sowie das Trauma von 1968 – nicht auf ein früheres verweisen könnten: nämlich die erwähnte gewaltsam-polemisch Spaltung. Diese Blindheit korrespondiert damit, dass die Autor_innen das Potential, das die SI in Theorie und Praxis zur Überwindung dieses Traumas bieten würde - bezogen sich die führenden Protagonist_innen der SI doch stets auf Vertreter_innen der existenzphilosophisch-anarchistischen Tradition (u.a. de Sade, Stirner, Nietzsche, auch Parallelen zu Heidegger existieren) wie der marxistisch-objektivistischen gleichermaßen -, völlig verschweigen, indem sie in ihrer Geschichtsschreibung einseitig parteiisch die SI für die marxistisch-objektivistische Tradition zu vereinnahmen trachten. Die spezifische Eigenart der situationistischen Theorie und Praxis wird dabei völlig verunklart und man fragt sich am Ende der Lektüre des Buches, warum man überhaupt die SI und nicht einfach nur Marx, Adorno und Lukács studieren soll. Der Einzige und sein Eigentum wird von den Autor_innen dementsprechend in ihrem Literaturverzeichnis im zweiten Band der Aneignung, dem Kleinen Organon (Stuttgart 2005) dem „Giftschrank“ zugerechnet, von Nietzsche nur Die Geburt der Tragödie angeführt. Die Autor_innen machen sich mit dieser Verdrängungsstrategie selbst der „Verstellung des Zugangs zur SI bzw. ihrer theoretischpraktischen Genealogie [dies ein von Nietzsche in die Philosophie eingeführter Begriff; PS] sowie revolutionstheoretischen Grundlagen i.a.“ (ebd., S. 156) schuldig, die sie anderen argumentlos unterstellen.

Von einem „Trauma“ spricht ebenso Chris Cutrone in einem Aufsatz für die Platypus Review 25 im Zusammenhang mit dem internen Kampf zwischen Anarchisten und Kommunisten während des spanischen Bürgerkriegs, der die antifaschistischen Kräfte – wie etwa auch George Orwell in seinem

Kriegsbericht Mein Katalonien (Zürich 2000) sehr gut aufzeigt – wesentlich schwächte (http://platypus1917.org/2010/07/01/against-dogmatic-abstraction/; abgerufen am 21. 9. 2014). Zwar wird in dem Artikel löblicherweise versucht, diesen Kampf historisch in einem größeren Kontext zu situieren. Stirner wird jedoch nur in einem Nebensatz erwähnt und am Ende doch nur versichert: „Marx departed from anarchism and other forms of symptomatic ‚socialism' with reason, and this reason must not be forgotten. Marx's task remains unfinished. Only this ‚clarification' of ‚consciousness obscure to itself' that Marx called for can fulfill the long ‚dream' of anarchism, which otherwise will remain denied in reality."

Dies sind nur zwei Beispiele des bis auf den heutigen Tag unheilvollen Nachwirkens des quasi-religiösen Popanz „wissenschaftlichem Sozialismus", der jede Versuche eines libertären, anarchistischen, individualistischen oder existenzialistischen Aufbruchs seit jeher als ‚Verrat an der Wahrheit' zu verhindern weiß. Der an sich überfällige Rückblick auf die eigene Geschichte dient dabei nur immer wieder zur Selbstbestätigung der eigenen ‚großen Erzählung' – die Wahrheit ist schließlich geschichtslos. Eine derartig monologische ‚Aufarbeitung' der Traumata kann, wie jeder nur halbwegs mit der psychoanalytischen Theoriebildung, der dieser Begriff ja (bei BBZN explizit) entnommen ist, vertraute weiß, nur scheitern und zu einer endlosen Wiederholung der Symptome führen.

Auch die oben erwähnte Verdrängung der religiösen Momente der eigenen Theorie und Praxis bei gleichzeitiger gewaltsamer Abwehr von allem, was irgendwie ‚religiös' wirkt, im Mainstream der marxistischen Bewegung gehört zu diesem Problemkomplex. Ebenso die Abspaltung von Engels als erstem ‚Verfälscher' von Marx (analog konstruiert zur Erzählung von Paulus als erstem ‚Verfälscher' von Christus, auf die ich unten noch kurz zurückkommen werde).

18 Ludwig Feuerbach erwähnt Nietzsche in seinen veröffentlichten wie unveröffentlichten Schriften zwar nur selten, es ist jedoch belegt, dass er ihn in seiner Jugend las (vgl. Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie. Erster Band. Frankfurt a M. 1999, S. 23). Dem Junghegelianer David Strauß widmete Nietzsche die erste seiner Unzeitgemäßen Betrachtungen, die Dühring-Kritik findet sich vor allem in Zur Genealogie der Moral (II, 11; III, 14 + 26). Nietzsche las zahlreiche Werke Dührings, wodurch der Marx (und Engels) wenigstens dem Namen nach hätte kennen können. Den „alten Hegelianer" Bruno Bauer bezeichnet Nietzsche in seinen späten Texten wiederholt mit einem merklichen Stolz als einen seiner Leser (in mehreren Briefen sowie in Ecce homo; KSA 6, S. 317).

19 Es handelt sich um einen etwas umstrittenen Punkt in der Nietzsche-Forschung, da es keine eindeutige Bezugnahme von Nietzsche auf Stirner gibt – weder in seinen veröffentlichten Schriften noch in seinem Nachlass. Es gibt jedoch einerseits starke philologisch-biographische Indizien dafür, dass Nietzsche Stirner kannte – andererseits teilweise frappierenden inhaltlichen Übereinstimmungen mit Stirner. Vgl. dazu Laskas bereits in Anm. 5 erwähnte Monografie zum Thema, sein Aufsatz Nietzsches initiale Krise und der Aufsatz Den Bann brechen! - Max Stirner redivivus. Wider Marx, Nietzsche et al. Eine Ermutigung anlässlich zweier mutloser Neuerscheinungen. Teil 2: Über Nietzsche und die Nietzsche-Forschung. In: Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, Nr. 4 (12), 3. November 2000, S. 17-23. (online: http://www.lsr-projekt.de/msbann2.html [abgerufen am 21. 9. 2014]). Auch Rüdiger Safranski widmet in seiner Nietzsche-Biografie Nietzsche. Biographie seines Denkens (München / Wien 2000) der Thematik einen eigenen Abschnitt (ebd., S. 122 ff.) allerdings laut Laskas zweitgenanntem Aufsatz nur als Reaktion auf dessen Publikation und in Übernahme seiner Quellen.

20 Dieser hegelianische Begriff stellt auch einen der, wenn nicht sogar den, Grundbegriff von Nietzsches Denken dar. So heißt es in der Genealogie der Moral (in Anspielung natürlich auf das berühmte Wort des Mephisto in Goethes Faust): „Die Gerechtigkeit [...] endet damit, durch die Finger zu sehn und den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen, — sie endet wie jedes gute Ding auf Erden, sich selbst aufhebend." (II, 10) Nietzsche bezieht diese Selbstaufhebung explizit auch auf sein eigenes Denken. Es ist eben, wie bei Stirner, anders als bei Marx, keine willkürliche Entgegensetzung gegen das Kritisierte, sondern dessen immanente Selbstüberwindung: „In uns vollzieht sich, gesetzt, dass ihr eine Formel wollt, — die Selbstaufhebung der Moral." (Vorrede, 4)

21 Diesen für sein gesamtes Werk zentralen Grundgedanken spricht Nietzsche am deutlichsten in den Abschnitt Von den Verächtern des Leibes in Also sprach Zarathustra aus. (KSA 4, S. 39 ff.)

22 Vgl. hierzu etwa Fröhliche Wissenschaft, Aph. 143. (Im Folgenden zitiere ich aus dem Werk unter der Sigle FW.)

23 Dieser Begriff fällt in Nietzsches Spätwerk des Öfteren und dient gleichermaßen zur Charakterisierung der Durchsetzung des Christentums wie zur Selbstbezeichnung von Nietzsches eigenem Projekt (das freilich, wie oben ausgeführt, als Selbstaufhebung des Christentums zu verstehen ist – letztendlich wertet das Christentum sich selbst um wie auch die vorchristliche Welt sich selbst umwertete).

24 Die Grundlagen dieser Konzeption entwickelte Nietzsche bereits in seiner ersten Schrift Geburt der Tragödie, ganz am Ende seiner Lebens als Philosoph fasste er sie noch einmal in der Götzen-Dämmerung pointiert zusammen, insbesondere in dem Abschnitt Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde (KSA 6, S. 80 f.).

25 Vgl. zu diesem Gegensatz die den Kern recht gut treffende Charakteristik bei Safranski (a.a.O., S. 129).

Die antipodischen Begriffe „letzter Mensch" und „Übermensch" führt Nietzsche in der Vorrede von Also sprach Zarathustra, Abs. 3-5 (KSA 4, S. 16 ff.), ein. Zum „letzten Menschen" heißt es dort u.a.: „Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!" Der „letzte Mensch" ist also gerade dadurch gekennzeichnet, dass er keine Transzendenz mehr kennt – er ist Amoralist.

26 Dieser Zug kommt natürlich besonders deutlich im berühmten Aphorismus 125 der Fröhlichen Wissenschaft zum Tragen: „Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns?" Eingeführt wird das Konzept freilich schon, allerdings weniger dramatisch, in Aphorismus 108.

Bernd Kast verweist in seinem Nachwort zu Der Einzige und sein Eigentum darauf, dass sich die Formulierung des Tod Gottes auch schon bei Stirner findet und auch Stirner schon damit die Erfahrung eines Verlusts an Absolutheit verbindet (EE, S. 379).

Kast übersieht dabei allerdings (wie die meisten, daher dieser kleine Exkurs), dass das Christentum, wie etwa Hegel deutlich herausstellt (Werke Bd. 17, 290; es heißt dort wörtlich „Gott ist tot"), bereits in sich den Tod Gottes enthält: Ein Gott, der wiederauferstehen kann, muss auch sterben können.

Ebenso bereits bei Hegel findet sich – wenigstens als Potential – der Gedanke von einer Aufhebung des Christentums in der Philosophie – ein Potential, das Feuerbach und dann Stirner im Grunde nur freisetzen.

Die Originalität Nietzsches besteht hier darin, wie er diesem uralten Topos eine neue Wendung verleiht – und hierin überragt er alle seine Vorläufer, auch Stirner, deutlich, indem er zum ersten Mal die Erfahrung des „Tod Gottes" als existentielle Krisen- und Grunderfahrung der Moderne ausspricht.

27 In diesem Aphorismus spricht Nietzsche, nebenbei bemerkt, so deutlich wie an nur wenigen Stellen seine politisch-philosophische Programmatik aus: Gegen modernistische wie antimodernistische Ideologien gleichermaßen macht er eine eigentümlich Mittel- und Meta-Position stark.

28 Vgl. zu diesem Aspekt insbesondere FW, Aph. 152.

29 Die Erstlektüre des Zarathustra wird daher oft als quasi-religiöses Erweckungserlebnis beschrieben. So etwa die Künstlerin Franziska zu Reventlow in ihrem autobiographischem Roman Ellen Olestjerne: „Das war nicht mehr Verstehen und Begreifen – es war Offenbarung, letzte äußerste Erkenntnis, die mit Posaunen schmetterte – brausend, berauschend, überwältigend." (München 1903, S. 575, zit. nach Carol Diethe: Vergiß die Peitsche – Nietzsche und die Frauen. Hamburg / Wien 2000, S. 146)

Sogar der Nietzsche-Herausgeber Giorgio Colli schreibt in seinem Nachwort zur Sprache des Buches, das sie weder literarisch noch philosophisch sei, sondern „eine bestimmte Unmittelbarkeit des Lebens" (KSA 4, S. 411) zum Ausdruck bringe.

30 Wie er in einer Postkarte an seinen Freund und Quasi-Privatsekretär Heinrich Köselitz vom 20. Mai 1883 schreibt, Nietzsche davon aus, dass „‚Zarathustra' [...] die ächte unverderbte Form des Namens Zoroaster" sei, „also ein persisches Wort" (http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1883,418; abgerufen am 22. 9. 2014) An zwei Stellen aus dem Nachlass der 70er Jahre verwendete er noch die heute gebräuchliche griechische Schreibweise des Namens. (http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1870,5[54] und http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/PHG-1; jeweils abgerufen am 22. 9. 2014) ‚Zarathustra' ist in der Tat die am ehesten der avestischen Urform des Namens entsprechende Schreibung.

31 So seine eigene Erklärung in Ecce homo (KSA 6, S. 367).

32 Matthäus 5, 3-12.

33 Das ist im Übrigen die entscheidende Stelle, an der Nietzsche sein Konzept des „Übermenschen" einführt. Selbst in Also sprach Zarathustra taucht der Begriff danach nur noch in Nebenbemerkungen auf. Es ist von Anfang an ein moralisch-ästhetisches Konzept, hat keinerlei biologistischen, selbst nur kulturalistischen Beigeschmack. Sein Gegenbegriff ist, wie oben gezeigt „letzter Mensch", an einer Stelle in der Genealogie der Moral (I, 16) „Unmensch" (Napoleon wird hier als „Synthesis von Unmensch und Übermensch" bezeichnet), das Naziwort „Untermensch" findet sich in Nietzsches Gesamtwerk samt Nachlass an genau einer Stelle: „Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen: die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn." (FW, Aph. 143) Gegen derartige missbräuchliche Verwendungen seines Konzepts von antisemitischer Seite verwehrt sich bereits Nietzsche selbst explizit in seiner Autobiographie Ecce homo (KSA 6, S. 300 f.).

34 Dieser Abschnitt fasst die wichtigsten Argumente des Theologen Eugen Biser zusammen, der damit in seiner Studie Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? (Darmstadt 2008) aufzeigen will, dass Nietzsche als verkappter Erneuerer des Christentums zu verstehen sei oder wenigstens, wenn auch gegen seinen Willen, als Erneuerer des Christentums gelesen werden könnte.

35 Dieser Abschnitt des Artikels sollte ursprünglich ausführlicher sein und Bezug auf die von Badiou und Žižek initiierte oben bereits erwähnte Debatte um die Bedeutung von Paulus als Vorbild einer radikalen Gesellschaftskritik nehmen. Meine Absicht war dabei, Paulus gegen Nietzsches Kritik in Schutz zu nehmen, geleitet von der an Badiou angelehnten Intuition, dass Paulus zu Gute zu halten ist, dass er der ursprünglichen Botschaft Christi einerseits die Treue bewahrt, sie andererseits jedoch auch inner-weltlich zu institutionalisieren versteht. Paulus wäre somit eben Vorbild aktueller Versuche, Radikalität und Realismus zu vereinbaren. Allerdings wurde mir dann doch bewusst, dass diese Debatte Thema mindestens eines eigenen Aufsatzes sein müsste und zunächst eine eigenständige Interpretation des Neuen Testaments verlangen würde. Ich belasse es dabei bei diesem kurzen Hinweis und überlasse diese Thematik dem weiteren Nachdenken des Lesers.

36 Vgl. Adorno, Minima Moralia, Aph. 21.

37 Das „Gebären" ist dabei primär als Metapher für eine hingebungsvolle Form der Schöpfung zu verstehen, nicht als Gebärvorgang im wörtlichen Sinne. An zahlreichen Stellen verwendet Nietzsche Begriffe wie „Gebären" und „Schwangerschaft" mit Bezug auf Künstler, Philosophen bzw. schaffende Menschen im Allgemeinen. Auch hier erweisen sich biologistische Lesarten von Nietzsches Ethik als den Kern der Sache nicht treffend.

38 So Habermas in seiner die darauf folgenden Debatten mit Vertretern der Religionen, speziell der katholischen Kirche, eröffnenden Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001 an ihn. Online: http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf (abgerufen am 3.10.2014)



WAS IST EIN MATHEM (DER ÖKONOMIE)?

VON HARALD STRAUß

Das systematische epistemologische Problem

Fast jedes Textbook der Volkswirtschaftslehre weiß an irgendeiner Stelle davon zu berichten, dass die Menschen das Geld erfunden hätten, weil dessen Verwendung praktikabler ist, als die Produkte der Arbeit direkt gegeneinander auszutauschen:

»Ohne Geld wäre nur ein Naturaltausch ›Ware gegen Ware‹ (ein sogenannter Barter) möglich. Ein solcher Tauschakt wurde jedoch erfordern, dass zwei Beteiligte mit entgegengesetzter Interessenlage zueinander finden. Nehmen wir zum Beispiel an, dass eine Person einen Stuhl gegen zwei Zentner Kartoffeln tauschen möchte. Um diesen Tauschakt durchführen zu können, benötigt diese Person einen Tauschpartner, der folgende Bedingungen erfüllen muss: Erstens muss diese Person über die begehrten zwei Zentner Kartoffeln verfügen, und zweitens muss diese Person bereit sein, diese Kartoffelmenge im Austausch gegen den Stuhl herzugeben, das heißt den Stuhl höher bewerten als zwei Zentner Kartoffeln. Diese Notwendigkeit, einen Tauschpartner zu finden, der quasi die entgegengesetzten Voraussetzungen und Wünsche mit sich bringt, entfällt in einer Geldwirtschaft. (Engelkamp/ Sell 2011, 147)

»In einer Naturalwirtschaft wird Ware gegen Ware getauscht. Es ist jedoch ein großer Zufall, jemanden zu finden, der genau den entsprechenden Tauschwunsch äußert (doppelte Koinzidenz der Wünsche); ist dies nicht der Fall, so erfordert die Befriedigung eines bestimmten Tauschwunsches einen umfassenden Ringtausch. Geld als allgemeines Tauschmittel reduziert die ›Transaktionskosten‹ – d. h. die mit der Tauschpartnersuche und dem Tauschakt verbundenen Lasten, indem es die Notwendigkeit des direkten Tausches aufhebt, indirekte Tauschbeziehungen (Verkauf eines Gutes gegen Geld und Kauf eines anderen Gutes mit dem erworbenen Geld) und damit auch in größerem Ausmaß Arbeitsteilung zulässt.« (Lachmann 2006, 251)

Schon die traditionelle Narration in Anschluss an Aristoteles stellte die historischen Gestalten vor komplizierte – und künstliche – Probleme, z. B. bei Adam Smith:

»[...] every prudent man in every period of society, after the first establishment of the division of labour, must naturally have endeavoured to manage his affairs in such a manner as to have at all times by him, besides the peculiar produce of his own industry, a certain quantity of some one commodity or other, such as he imagined few people would be likely to refuse in exchange for the produce of their industry.« (Smith 1976, 37f)

Darin lebt eine petitio principii der klassischen politischen Ökonomie fort, wie sie bei Adam Smith oder Jacques Turgot zu finden ist: Güterallokation über Märkte wird vorausgesetzt und Austausch nach Maßgabe einer Äquivalenz. Andere Formen der Distribution des gemeinschaftlichen Reichtums sind zumeist nicht vorstellbar gewesen. Damit ist zugleich die Grundlage für eine Reihe von Schlussfolgerungen verbunden, die bis heute für den Mainstream der Ökonomietheorie theoretische Geltung besitzen, allen voran sicherlich die Idee, dass Preise auf dem Markt absolut aus dem Begegnung von Angebot und Nachfrage resultierten, oder dass sich die Akteure auf dem Markt als Kostenoptimierer bzw. Mengenanpasser verhielten.1 Mehr oder weniger untergründig west die subjektive Wertlehre der marginalistischen Revolution in der Neoklassik fort, untergründig, weil die Thematisierung des Begriffs »Wert« vergeblich in jenen Lehrwerken gesucht wird. Bei Walras2 kommt die subjektive Wertlehre auf folgende Formel, bei der es bis heute im Prinzip geblieben ist:

»L'échange s'opère en vue de la satisfaction maximum des besoins.« (Walras 1874, 82)

Was hinsichtlich der Bedingung, was Gebrauchswert und was nicht, ganz richtig wäre, misslingt als Basis monetärer Berechnung aus Perspektive des Gesamtsystems. Jeder Studierende der Wirtschaftswissenschaften kennt die Lehre vom abnehmenden Grenznutzen und den Grenzkosten aller Produktionszutaten – einschließlich der Ware Arbeitskraft (Samuelson 2007, 336); wer aber erkennt die Kategorienfehler, die hier im Kurzschluss der Gebrauchswertdimension mit der monetären Wertsphäre begangen werden? Gewiss, wenn es in einem gegebenen System Preise gibt, mit denen Produzenten kalkulieren können, lässt sich eine optimale Produktionsanordnung unter Berücksichtigung der mutmaßlichen Kosten erstellen – de facto die »organische« Zusammensetzung des Kapitals (Marx). Einmal könnte der aufmerksamen Leserin dieser Lehrsätze auffallen, dass die zentrale Rolle der Ware Arbeitskraft selbst in der Neoklassik einfach nicht aufzuheben ist. So ist sie die einzige »Produktionszutat«, deren Gleichgewichtspreis sich aus ihrem Grenznutzen in der Produktionssphäre ergeben soll – also eher für als auf dem Markt. Das ist der erwähnte Kurzschluss zwischen Gebrauchswert- und der Tauschwertdimension. Nun wird der Umfang, in dem Maschinerie eingesetzt wird, durchaus nach Grenznutzenerwägungen ermittelt – aber diese Ermittlung des optimalen Grenzertrags bezieht sich ausschließlich auf die Gebrauchswertdimension. Die Mengenanpassung hat direkt keine preissenkende Wirkung – allein die Ware Arbeitskraft hat den Preis zu senken, bis ihr Angebot sich mit der Nachfrage zu den ermittelten Grenzkosten trifft. Dabei gilt gemäß der Verwirrung von Gebrauchswert- und Tauschwertdimension in der Neoklassik, dass alle Elemente der Produktion wertschöpfend seien. Aber effizienter zu wirtschaften heißt eben nicht, mehr monetären Wert zu schöpfen. Es bedeutet objektiv, das kalkulierte Wertquantum, also den Produktionspreis zuzüglich des Anteils gemäß der gesellschaftlichen Durchschnittsprofitrate, auf mehr Produkte als zuvor zu verteilen. Nichts zwingt freilich ein Unternehmen dazu, dieses Verbilligung der Ware an den Markt weiterzugeben; der Bruchteil eines Nachlasses kann schon genügen, um der Konkurrenz Marktanteile abzunehmen. Subjektiv steigt hier der Profit des Einzelunternehmers, objektiv handelt es sich jedoch nur um eine Umverteilung innerhalb einer Gesamtwertsumme als Stromgröße zu einem Zeitpunkt. Die Pointe ist, dass eine Effizienzsteigerung das Verhältnis des gesamten Quantums der Güter zum gesamtgesellschaftlichen Wert (immer zu einem Punkt in der Zeit, immer in einem gegebenen Markt) verändert. Steigt der Output an einer Stelle z. B. durch Effizienzsteigerungen, sinkt der Wert aller anderen Produktionen alten Stils objektiv. Das wissen die anderen nicht, es setzt sich mit der trägen Schwungkraft des Systems über die genannten Verschiebeeffekte durch: Einer kann seine Güter absetzen, der andere bleibt darauf sitzen, wenn er nicht den Preis senkt; eventuell macht er dabei zu große Verluste und verschwindet vom Markt.

Eine mögliche Frage mag lauten, warum der Zuwachs an Waren nicht auch ein Zuwachs an Wert bedeute? Schließlich beruhe das Paradigma des Wachstums darauf und genau dies findet seit der Industrialisierung statt. Die Frage unterstellt dabei einen wachsenden Markt, das heißt nichts anderes als wachsende Kaufkraft. Das kann stattfinden oder ausbleiben. Nicht von ungefähr lautete die Formulierung »zu einem Punkt in der Zeit, in einem gegebenen Markt«. Das erlaubt – didaktischer Kniff – die Vorstellung der Auswirkungen einer Variablenänderung (Output). Mitwachsende Kaufkraft im Markt ist dementsprechend eine weitere Änderung der Modellprämissen. Da Kaufkraft nicht wie Mana vom Himmel fällt, ist diese Variable zurückgebunden an die breite Verteilung gesellschaftlich geschaffenen Reichtums. Die einseitige Aneignung des gesellschaftlichen Mehrwerts in der Form privaten Reichtums kann nie in allseitigem Marktwachstum resultieren; zwar hat die Klasse der Kapitalbesitzer vergleichsweise hohe Konsumstandards, aber es liegt auf der Hand, dass sie nicht den Markt räumen können. Die Ware Arbeitskraft ist also nach Feierabend unabdingbare Bedingung der Profitrealisierung in der Funktion des Konsumenten. Marktwachstum bedeutet daher entweder steigende Lohnquote oder steigende Beschäftigungsquote bei relativ stabilem Lohn (oder beides). Als zeitweilige Substitution ist selbstverständlich die verhältnismäßig junge Erfindung des Konsumentenkredits anzuführen, doch diese Bewegung führt konjunkturell in Krisen, in der Regel beginnend mit Hypothekenkrisen, Kreditausfall, Depreziation von Sicherheiten in den Bankbilanzen. Bei der Bankenkrise von 2007 kommt der Ausfall verbriefter Schuldtitel und der anlagesuchende Überschuss privaten Reichtums als Treiber hinzu – der Rest ist in groben Zügen allgemein bekannt. Als Anschub für die krisenhaft lahmende Wirtschaft dient heute die Politik des billigen Geldes, ein Versuch, der soweit als misslungen angesehen werden kann. Das keynesianische Theorem der Liquiditätsfalle bewahrheitet sich in der gegenwärtigen Situation: Die großzügige Erhöhung der Geldmenge hat keine Unternehmenskreditierungen mit dem Zweck der Investitionsausweitung, heißt: Steigerung der Beschäftigungsquote, heißt: Steigerung der Kaufkraft in die Wege geleitet, sondern einen florierenden Finanzmarkt, in dem die Banken allein gute Geschäfte mit Finanzmarktprodukten machen, solange der im Crash

anberaumte Zahltag nicht die Lichter ausgehen lässt. Die Nachfrage hat sich nicht bedeutend erhöht und die Preise haben eine sinkende Tendenz bekommen, allen Inflationsängsten des breiten Publikums zum Trotz; die Entwicklung ist deflationär und die Zentralbanken haben nahe des Nullzinsbereichs ihr einziges Steuerungswerkzeug eingebüßt. Das ist die Liquiditätsfalle. Nicht von ungefähr sieht sich die EZB genötigt, das »Geldparken« der Geschäftsbanken bei der Zentralbank unter Strafzinsen zu stellen. Für die Frage des Verwertung bedeuten diese Bewegungen vor allem, dass die spekulative Projektion der Zukunft die Verwertungsbedingungen stärker denn je absteckt. Vor allem, wenn es den Gläubigern ermöglicht wird, das Verlustrisiko zu sozialisieren – deshalb ist die letzte »Bankenrettung« zurecht eine Gläubigerrettung genannt worden. Verständlich also der politische Versuch, die Erhöhung der Eigenkapitalquote der Banken zu erzwingen – ebenfalls mit mäßigem Erfolg. Die projektive Bewertung der Zukunft, d. h. sie unter die Bedingung zu stellen, dass der Kredit auch bedient werden kann, ist nicht gleichzusetzen mit Wertschöpfung. Das Platzen der nächsten Spekulationsblase stellt die Gesellschaften dann wieder vor die Frage, ob sie den gesellschaftlichen Reproduktionsfonds abermals für die Gläubigerrettung einsetzen wollen oder überhaupt einsetzen können. Der fatale, aber ökonomisch rationale Hang, in die Finanzmärkte zu investieren, da die Renditeaussichten größer sind als in der Warenproduktion, verschärft die Situation, weil zur drohenden Überproduktionskrise bei gesättigten Märkten hier nun Wertumverteilung über die Adresse des Staates auf Dauer an der prekären fiskalischen Lage zu scheitern droht. Wenn das Vertrauen der Finanzmarktinvestoren in Panik umschlägt und eine Welle von Schuldscheineinlösungen den König Finanzmarkt nackt dastehen lässt (d. h. ohne Taschen), kommt der Staat als Lender of Last Resort genau in diese Situation, zu entscheiden, ob die Banken verrotten sollen (bankerott) oder ob sie, um vermeintlich größeren volkswirtschaftlichen Schaden abzuwenden, gerettet werden – und mit ihnen die Investoren. Die aktuelle Entscheidung der EZB, die kaum noch den Zentralbankgeldzins senken kann, Asset Backed Securities aufzukaufen, heißt nichts anderes, als diese Konstellation fatalistisch anzuerkennen.

Im Kern ist die Vorstellung einer bestimmten Wertquantums die Klippe, die es zu umschiffen gilt

Wertschöpfung und Reproduktion

Das führt zu einer anderen Bedingung der Wertbewegung: die gesellschaftliche Reproduktion, die Wiederherstellung sowohl der Arbeitskraft als auch der Produktionsinstrumente. Wertschöpfung ist genauer besehen im Stadium der Produktion virtuell, der Output besteht streng genommen nur aus Dingen mit einem Preisschild. Erst der Kauf des Gutes aktualisiert dessen semiotischen Status als Ware in ökonomischer Hinsicht und aktualisiert ihren virtuellen Wert quantitativ. Die simultane Verschränkung der konkurrierenden gesellschaftlichen Teilproduktionen und Teilzirkulationen ergibt das Bild einer fluide bewegten, virtuellen Wertsphäre, die in toto quantitativ nicht zu fixieren ist, weil es in diesem Strom der Verwertungsprozesse keinen Zustand, also Zeitpunkt gibt, an dem entweder nur das eine oder andere passiert. Und doch ist diese virtuelle Sphäre den Gesetzmäßigkeiten der differenziellen Verwertungssystematik unterworfen, wofür der Arbeitsbegriff des Mathems verwendet wurde. (Strauß 2013, 69-90) Vor allem vollzieht sich die Realisierung von Wert nicht deckungsgleich mit der ihr vorausgeschickten Preisspekulation, an die sich der Einzelunternehmer notwendigerweise halten muss, um sein Geschäft zu kalkulieren. Alles was sich in dieser Perspektive sagen lässt, ist, dass die Wertbewegung eine »Gravitation« hat, die sich in den Unterbrechungen ihrer partiellen Realisierung adjustiert. Diese Unterbrechungen wiederum senden ihrerseits Schockwellen »zurück« in die virtuelle Wertsphäre.

Warum an einem Wertbegriff festhalten, der sich nie zeigt und rekursive geistige Jonglagen herausfordert? Warum genügt der Preisbegriff nicht zur Darstellung der Angelegenheit, wie es seinerzeit Paul Samuelson empfahl? Die Wertsphäre einfach ausradieren und schon sei das Problem mit dem Wertbegriff gelöst! (Samuelson 1974, 239) Schließlich rechnen alle in Preisen. Warum also drüben eine virtuelle Wertsphäre und hüben die weltlichen Preise, die allen vertraut sind? Der entscheidende Punkt ist die begriffliche Opposition von Wert und Preis, die im Zuge der ostentativen Abwendung von der Wertdiskussion von Seiten der Ökonomen durch eine Unterdrückung des Wertbegriffs – durch Unterlassung – vollzogen worden ist. Freilich kommt auch die wertabstinente Theorie nicht umhin, Wertbegriffe gespenstisch durch ihre Texte geistern zu lassen.

»Die Beteiligten akzeptieren Warengeld, wie z. B. Gold, weil es einen immanenten Wert aufweist.« (Mankiw 1998, 168)

»Je mehr das Geld an Wert einbüßt, desto weniger vermag es die ihm zugewiesene Rolle zu erfüllen.« (Issing 2007, 2)

Das ist zunächst nicht weiter verwunderlich, wenn Ökonomietheorie etwas mit gesellschaftlichen Prozessen, seien sie noch so beschränkt auf wirtschaftliches Handeln, zu tun haben soll, dass Wert als ein gesellschaftliches Verhältnis im Fundament jeder Ökonomietheorie rumort. Dass der Begriff des Wertes nicht weiter bestimmt wird, sollte allerdings verwundern. Die Wertdiskussion hatte freilich durch eine bestimmte Imagination eine Schieflage bekommen, was schließlich zur allgemeinen Havarie der Angelegenheit führte (die »marxologische« Exegetik einmal ausgenommen): Die Vorstellung eines Parallelismus von Wertsphäre und Preissphäre, die unweigerlich auf die Frage zulaufen musste, wie die Transformation zu denken sei. Ohne an dieser Stelle abermals die Untiefen des »Transformationsproblems« auszuloten: Im Kern ist die Vorstellung einer bestimmten Wertquantums die Klippe, die es zu umschiffen gilt. Nach dem bisher Dargestellten ist in Umrissen verdeutlicht worden, warum und wie diese Auffassung zu vermeiden ist. Der Teufel steckt nun im Detail, denn Wert ist immer Differenz setzend und Differenz nötigt neben der Qualität auch das Denken zur Vorstellung einer Quantität auf. Das ist kein ökonomisches, das ist ein semiotisches Problem, und es geht darum, den Wertbegriff quantitativ unbestimmt zu denken. Preise sind demgegenüber eine nachgelagerte Bestimmung, selbst wenn in konkreten buchhalterischen Praxis ausschließlich mit Preisen gearbeitet wird. Jedoch hat die semiotische Ebene des Preisbegriffs jede gesellschaftliche Beziehung abgestreift, insbesondere unter dem Irrglauben des Marginalismus, Produktionsmittel wären wie die Arbeit wertbildend, weil sie Gebrauchswerte bilden. Natürlich sind Produktionsmittel an der Wertschöpfung beteiligt, aber hierbei handelt es sich um Übertragung bereits in diesen Produktionsmitteln inkorporierter, vergangener Wertmengen, die durch den Kauf der Produktionsmittel zu einem Zeitpunkt in der Zirkulationssphäre aktualisiert wurden. Arbeit dagegen ist die schöpferische Tätigkeit, die die Wertsphäre unter der bestimmten semio-ökomischen Konstellation des Kapitalismus aktualisiert. Die Aktualisierung der Wertsphäre hat also hier nun zwei Trajektoren, die lebendige Tätigkeit in der gesellschaftlichen Form der Arbeitskraft und die Zirkulationssphäre, die den Wert quantitativ realisiert, aber eben zu unabsehbaren Konditionen.

»Stellen wir uns endlich, zur Abwechslung, einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre Arbeitskraft verausgaben.« (MEW 23, 92)

Aber nicht, um die Verteilungsmodalitäten am Maß durchschnittlich verausgabter Arbeitszeit (was es nicht geben kann) durchsichtig zu machen, wie Marx fortfährt, sondern um sie unter die Bedingung zu stellen, sie hätten das normative Gebot des Äquivalententauschs wieder in den Orkus der Geschichte absinken lassen, weil sie auf der Höhe ihrer Produktivkraftentwicklung beschlossen, das gute Leben nicht in immer Mehr vom Selben zu suchen, sondern ein Leben in Würde und wechselseitigem Respekt zu verbringen. Bedarfsdeckung nach Maßgabe des mittlerweile notwendigen De-Growth, Selbstbescheidung in Anerkennung der Barbarei der Vorfahren und im guten Willen, zukünftigen Generationen Wahlmöglichkeiten offen zu halten. Hier gäbe es keine monetäre Wertsphäre, weil weder Märkte noch Geld Steuerungsfunktionen haben könnten (sie steuern ohnehin nur in einer Wachstumswirtschaft), hier implodierte die virtuelle Wertsphäre geräuschlos, um einer anderen, drängenderen Dimension den Raum zu geben, den sie verdient: Der Sphäre des Gebrauchswertes und der damit verbundenen gesellschaftlichen Tat, zu bestimmen, was als Gebrauchswert in die Welt kommen darf und was nicht.

Unter der Norm, in Äquivalenten zu tauschen, deren illusionäre Form den Besitz und damit die Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln und mit ihnen Bildung objektiver Klassen befördert und reproduziert, kommt ökonomischer Wert in eine Welt, deren Begrenztheit für den verselbstständigten Akkumulationstrieb zur absoluten Grenze wird. Denn diese eigentümliche Konstellation ist immer im Zusammenspiel mit der gesellschaftlichen Reproduktion zu denken. Der Traum eines leistungslosen Geldvermehrung G-G' unterschlägt diese Erdung in der Sphäre der Reproduktion, unterdrückt in ihrem Diskurs – semiotisch ausgedrückt – abermals einen oppositionellen Term, der nicht normativ, sondern systematisch mit dem Ganzen verbunden ist. Die Herausforderung besteht darin, verständlich zu machen, wie Arbeit und Erde das Kapital anreichern. Die virtuelle Wertsphäre – das Kapital – stützt sich dabei kraft des Geldes in Zeichenbildungen und -systemen (Semiosen) ab, die die gesellschaftlich gewordenen Vorgaben in einer bestimmten Weise fixieren und wie neue Dynamiken preisgeben. Wie funktionieren diese Fixierungen und wie lässt sich dies lesbar machen? Dazu sollen kurz zwei Überlegungen ausgebreitet werden: Erstens, ob die mathematische Modellierung in der vorherrschenden Theorie

einen Beitrag dazu liefern könnte, ein Mathem der Ökonomie abzubilden und zweitens, ob die »Erfindung« des Geldes als halbwegs bewusste Übereinkunft der Akteure wenigstens in seinen basalen mathematischen Grundzügen eine realistische Vorstellung sein kann.

Mathematik als Substitut?

Kann die mathematische Modellierung die Verwertung des Wertes, die Bewegung des Kapitals darstellen? Die Formalisierung der Ökonomietheorie nach naturwissenschaftlichem Vorbild, doch ohne die Möglichkeit, die hübschen Formeln im Experiment zu erhärten, verschleiert dem Publikum eher die Zusammenhänge, als dass sie diese erhellte. Und kategoriale Erhellung der Begriffe Geld und Kapital stiften sie erst recht nicht: Kapital ist alles und jedes und Geld ist eine Definitionssache mit mehr oder weniger Funktionen (i.d.R. Recheneinheit, zuweilen Tauschmittel, Zahlungsmittel und – siehe da! »Wertaufbewahrungsmittel«). Zum Missbrauch bzw. zur Fehlanwendung mathematischer Modellierung in der »weichen Wissenschaft« (keine Experimente, also auch kein experimenteller Nachweis) der Ökonomietheorie schreibt der Hamburger Mathematiker Claus Peter Ortlieb,

»[...] dass das Modell des Marktgleichgewichts auf unzählige ökonomische Situationen angewandt wird, ohne zu begründen, warum die in das Modell eingehenden Voraussetzungen jeweils erfüllt sind.« (Ortlieb 2004, 7)

Ein schwerwiegendes Problem für die Realitätstauglichkeit der mathematischen Exerzitien besteht darin, dass die Bedingungen für ein stabiles Marktgleichgewicht den Faktor Zeit eliminieren bzw. sich die Realisierungsprozesse zugleich und unverzüglich vollziehen müssten – eine unmöglich zu erfüllende Bedingung. Die Figur eines Walras'schen Auktionators, der den Gleichgewichtspreis vermittelt, die anthropomorphe Inkarnation des Marktes, führt als Metapher das Misslingen dieses vorherrschenden Modells vor.

Die Probe aufs Exempel, ob die Menschen der Gegenwart in der Lage wären, aus der Bedingung eines einfachen Tauschsystems mit drei Gütern Äquivalenzpreise zu entwickeln, dürfte regelmäßig scheitern. Die Aufgabe bestünde darin, einen numéraire zu entwickeln, genau genommen unter der Bedingung, dass Mengen äquivalent getauscht werden sollen – die Valenz der geforderten Äquivalenz erzwingt die Heraussetzung eines Gutes als Wertmaßstab, in dem sich alle anderen Waren spiegeln. Das übersteigt nicht nur ad hoc den Verstand dieser imaginären Experimentalgruppe, es setzt für die real unbekannten Mengen an Gütern, sobald die beschauliche Anlage von drei Gütern überschritten wird, einen Informationsgrad voraus, der erstens nie zu haben ist und dessen Verarbeitung zweitens alle Beteiligten in den Hungertod treiben würde (wären sie, wie in einer arbeitsteiligen Gesellschaftsformation dazu gezwungen, ihr Leben über den Markmechanismus zu reproduzieren). Damit ist die Prämisse der »Erfindung« schon systematisch ad absurdum geführt. Indem Geld als allgemeines Äquivalent fungiert, ist es faktisch numéraire-Geld. Wie nun hat sich der numéraire ins Werk gesetzt? Von der Neoklassik (und nicht nur von ihr) darf keine Antwort erwartet werden, sie projiziert wie eh und je die Gegenwart des Kapitalismus auf die Vergangenheit der Gattung. So geht es wieder zurück auf »Los!« ins Reich der Robinsonaden:

»Um die Funktionen des Geldes besser zu verstehen, ist es hilfreich, sich eine Wirtschaft ohne Geld, eine sogenannte Naturaltauschwirtschaft, vorzustellen.« (Mankiw 1998, 167)

Wenn die Leserin sich der Mühe unterzogen hat, sich die oben beschriebenen diskreten und simultanen Abläufe bei aller Abstraktheit vorzustellen, dann hat sie nichts anderes getan, als sich dem Mathem der Ökonomie denkend anzunähern. Die Problematisierung der mathematischen Modellierung wiederum macht deutlich, was ein Mathem der Ökonomie nicht ist.

Das historisch epistemologische Problem

Die Tradition mit ihrer subjektiven Wertlehre vom Austausch der Überschüsse am Maß eines reziproken Begehrens trifft mit ihren Robinsonaden und Biberfell-gegen-Hirsch-Geschichten gewissermaßen anthropologische Aussagen. In seinem Beitrag hat der Anthropologe David Graeber dem zurecht entgegen gehalten, dass es in der einschlägigen Forschung jedoch nicht das geringste Indiz dafür gibt, dass die zahlreichen als Geld titulierten Medien des Austauschs überhaupt in ihren Ursprüngen dazu dienten, Dinge zu »kaufen«. Ganz im Gegensatz zur üblichen Narration führt er ins Feld, dass das Proto-Geld »als soziales Zahlungsmittel dient, um Beziehungen zwischen Menschen zu schaffen, zu erhalten und zu trennen«. (Graeber 2012, 166) Er bezieht sich hierbei auf die Studien von Pierre Rospabé, der bereits vor 20 Jahren die These vertrat, dass Tauschmedien nicht zur Begleichung von Schulden fungierte, sondern zur Anerkennung untilgbarer Schulden, solange Menschen als unverkäuflich galten, d.h. solange sie nicht mit Gewalt aus ihren sozialen Zusammenhängen gerissen wurden.3

Die anthropologisch-historische Forschung zeigt damit gerade das Gegenteil jener Annahme eines reziproken Ausgleichs zwischen Tauschenden, in dem Geld lediglich das allgemeine Äquivalent ist, das den Tausch praktischer vermittelt. Graeber entwickelt in historischer Perspektive die These, dass die Entwicklung zum kapitalistischen Geld im Übergang von den sog. »humanen« zu den »kommerziellen« Ökonomien auf der Dislokation von Individuen durch Raub und Sklaverei beruhe. Damit verbinde sich ebenfalls die Reduktion von Qualitäten auf Quantitäten – eine etwas andere Argumentation als etwa bei Horkheimer und Adorno, die bereits in der Opfergabe den Kern einer Verhängnis bringenden Kalkulierbarkeit erblickten:

»Die Substitution beim Opfer bezeichnet einen Schritt zur diskursiven Logik hin. Wenn auch die Hirschkuh, die für die Tochter, das Lamm, das für den Erstgeborenen darzubringen war, noch eigene Qualitäten haben mussten, stellten sie doch bereits die Gattung vor. Sie trugen die Beliebigkeit des Exemplars in sich.« (Horkheimer/ Adorno (1946) 1995, 16)

Für Graeber ist es die Gewalt (gegen Fremde), die Tauschökonomien von sozialen symbolischen Interaktionen zu kommerziellen transformiert, freilich ohne dass er der Motivation dieser Gewalt nachgeht. Insofern greift die (Selbst-)Kritik der Vernunft der alten Frankfurter Schule auch hier tiefer, selbst wenn das anthropologische Material der Anschauung deutlich gegen den heutigen Stand abfallen muss. Wenn auch die anthropologisch-historische Forschung zum Geld die Aussagen der Neoklassik widerlegt, so liefert sie ihrerseits keine Erklärung für die Genese des numéraire-Geldes, das eben nicht allein die Grundlage für Geld als Geld, sondern für Geld als Kapital birgt.

So lässt sich etwas zugespitzt festhalten, dass die Mainstream-Ökonomie nichts von der Genese des Geldes versteht und die Anthropologie nichts darüber mitteilt, wie Geld sich zur Systematik des Kapitals entwickelt hat

So lässt sich etwas zugespitzt festhalten, dass die Mainstream-Ökonomie nichts von der Genese des Geldes versteht und die Anthropologie nichts darüber mitteilt, wie Geld sich zur Systematik des Kapitals entwickelt hat. Was beiden Narrationen abgeht, ist die Einsicht, dass die Entwicklung des Geldes gleichursprünglich mit einem differenziellen System des ökonomischen Wertes einhergehen muss, dessen Systematizität nicht die des logos ist. Selbst wenn die Dialektik der Vernunftentwicklung als Entwicklung von Sprache und Bewusstsein an ihrem Anfang gestanden hat. Alles was sprachlich ist, unterliegt den Abenteuern der Dialektik. Die Sprache, notiert Bruno Liebrucks, »zeigt durch das Zeichen, Sprachzeichen sind ausnahmslos dialektisch« und schließt: »also zeigt Sprache immer nur dialektisch.« (Liebrucks 1964, 444)

Logozentrismus und Anthropomorphismus

Die darin begründete Herausforderung für ein adäquateres Verständnis des ökonomischen Wertes als objektiven Wert, d.h. unabhängig von subjektiven Werturteilen, aber vor allem als nicht vom logos abgeleitet, stellt sich den Interpretationen des Marx'schen Textes, wie sich das Problem in gewisser Weise bereits für Marx selbst gestellt hatte. Im Unterschied zur Darstellung in der Zweitauflage des »Kapital« zeigt sich in der Erstauflage, dass es Marx nicht gelingt, die Geldform aus der Wertformanalyse zu entwickeln. Die dialektische Entwicklung mündet in einer vierten Wertform, in der jede Ware die Stelle des allgemeinen Äquivalents einnehmen kann.

»Wir erhalten daher schließlich: Form IV […] Die allgemeine Aequivalentform kommt immer nur einer Waare zu im Gegensatz zu allen andern Waaren; aber sie kommt jeder Waare im Gegensatz zu allen andern zu. Stellt aber jede Waare ihre eigne Naturalform allen andern Waaren gegenüber als allgemeine Aequivalentform, so schließen alle Waaren alle von der allgemeinen Aequivalentform aus und daher sich selbst von der gesellschaftlich gültigen Darstellung ihrer Werthgrößen.« (MEGA II.5, 43)

Die Konsequenz lautet, dass jede Ware alle anderen von der allgemeinen Äquivalentform ausschließt. Um die Herausbildung des Geldes zu erklären, muss gerade die bewusste dialektische Darstellung zugunsten einer historischen Perspektive – wie in der Zweitauflage des Kapitals geschehen – unterbrochen werden:

»Dagegen unterscheidet Form IV sich durch nichts von Form III, außer daß jetzt statt Leinwand Gold die allgemeine Äquivalentform besitzt. Gold bleibt in Form IV, was die

Leinwand in Form III war – allgemeines Äquivalent. Der Fortschritt besteht nur darin, das die Form unmittelbarer allgemeiner Austauschbarkeit oder die allgemeine Äquivalentform jetzt durch gesellschaftliche Gewohnheit endgültig mit der spezifischen Naturalform der Ware Gold verwachsen ist.« (MEW 23, 84)

Ob dies nun eine »Vulgarisierung« (Georg Backhaus), eine »Irritation« (Hans-Joachim Lenger), eine Korrespondenz zur Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert (Helmut Reichelt) oder die Vermischung von formanalytischer mit handlungstheoretischer Ebene (Michael Heinrich) darstellt: Der Punkt ist, dass die dialektische Entfaltung des Begriffs durch diese taktische Veränderung der Bezugsebene verlassen wird – und mit ihr die Möglichkeit einer Ableitung der Wertform aus dem bewussten Sein als gesellschaftlich bestimmtes Sein. Es scheint, als ob die Spezifik der »dialektischen Methode« als sprachliche in Bezug auf ihren Gegenstand an eine Grenze stößt. Möglicherweise handelt es sich um die gleiche Grenze, die die »Erfindung« des Geldes als verkehrte Form (dialektischer) gesellschaftlicher Synthesis zu einem unmöglichen Unterfangen macht. Diese Verselbstständigung trägt sich in einer anderen Dimension als jener der Begriffe zu; diese Dimension ist hilfsweise als »algebraische« ausgewiesen worden. (Strauß 2013, 45-68, 71-73) Die These lautet, dass diese »Algebraik« nicht der dialektischen Bewegungsform des Denkens unterliegt, sondern eine eigene besitzt, weil sie eine eigene semiotische Form ist, die in tieferen Schichten zu operieren scheint als sprachliches Bewusstsein. Dialektik ist in semiotischer Perspektive dann die Weise, in der Sprache und Bewusstsein rekursiv Welt erschließt – aber die Welt ist mehr als der Begriff, den Menschen sich davon machen. Das bedeutet freilich nicht, dass Menschen keine Mathematik anwenden und mathematische Therme außerdem sprachlich adressieren und explizieren können. Allerdings zeigt sich, dass das Vermögen des sprachlichen Austauschs gegenüber den mathematischen Kompetenz verbreiteter, entwickelter und intuitiver zu Bewusstsein kommt. Die jüngere anthropologische Forschung zeigt zudem, dass die basalen Grundlagen der Numerosität keineswegs zu einer »Grundausstattung« der Hominiden zählen. (vgl. Everett 2005, 2007, 2009)

Die Hominisation geht mit einer aleatorischen Entwicklung des Zeichenhaften einher, die Komplexion aus Unbewusstem und Bewusstem geht aus Zeichen hervor, sie erfindet diese in erster Instanz nicht und steuert auch im kreativen Prozess das Werden der »Erfindungen« nicht. Wohl verfestigt sich im wiederholten Umgang die Kompetenz der Anwendung von Zeichengebilden – jedes Kind lernt zunächst ohne Erläuterung der Grammatik die in seiner Umgebung gepflegte Systematik des Sprechens (nicht notwendiger Weise eine hegemoniale »Hochsprache«), und auch die meisten Erwachsenen könnten nicht die Regeln dieser überwiegend in sich stimmigen Anwendung benennen. Wie viel entfernter ist demgegenüber die Benennung der algebraischen Systematik, die der Geldbenutzung, vor allem seiner Verselbstständigung als Kapital zugrunde liegt. Der Kult um »die« Dialektik als Ariadnefaden zur Beherrschung des Labyrinths des Kapitals hat im Grunde immer versucht, das Algebraische als vom Sprachlich-Begrifflichen abgeleitet zu denken. Darin liegt auch eine gewisse Notwendigkeit des Zugangs, doch – abermals – wurde dabei die Polarität dieser Opposition zugunsten des logos verschoben. Das hat eine gewisse Tradition, schon Turgot unternahm den Versuch, Geld aus der Sprache zu erklären. In diesem Sinne sind die marxistischen Arbeitswerttheoreme logozentrisch. Des Weiteren sind sie anthropozentrisch in dem Sinne, dass sie das Gesetz der Verselbstständigung des Menschengemachten aus dem Bewusstsein zu erklären versuchen. Eingedenk der o.g. Schwierigkeiten, die Systematik des numéraire-Geldes zu »erfinden« und für ein Gemeinwesen handhabbar zu machen und der Tatsache einer relativ schwachen numerosen Kompetenz der Akteure, wird das Bewusstsein bzw. dessen ideologische Verblendung überstrapaziert. Gewiss nährt sich der Kapitalismus normativ von verkehrten Vorstellungen, doch seine systematische Stärke gewinnt er nicht aus unerkannten Nebenfolgen intentionalen Handelns. Das begründet die Vermutung, dass die Zusammenhänge in einem anderen semiotischen Register zu ihrer Stärke gelangen. Auch Marx überschritt – nolens volens – in seinen Untersuchungen diese traditionelle Rückbindung des Geldes an den »Kopf« (wovon noch die Etymologie von »Kapital«, caput, Kopf, Haupt, zeugt). In den Grundrissen heißt es, dass das »Symbol, dies materielle Zeichen des Tauschwerts [.] ein Produkt des Tausches selbst, nicht die Ausführung einer a priori gefaßten Idee« ist; dass der »Tauschwert des Produkts [.] also das Geld neben dem Produkt« als das Dritte erzeugt; dass das Symbol, kein willkürliches Produkt ist, sondern eine Geschichte hat, wie »z.B. die Zeichen für Worte eine Geschichte haben«. (MEW 42, 79f)

Die Geltung des Differenzianten »Wert«

Die Genese der Verselbständigung zum numéraire-Geld (und das ist in nuce Geld als Kapital) kann – zugegebenermaßen recht grob – in einem dreiteiligen Schema unterschieden werden. Zunächst ist in den Tempelbezirken etwa der Achäer die Tempelmünze als

Opferersatz bekannt, doch regelt dieses Medium keine Geschäfte, sondern den Austausch mit den Göttern. Als zweite Stufe ist ein Tauschmedium zu betrachten, das als Gewicht-Geld bezeichnet wurde (Strauß 2013, 65): herrschaftlich regulierte und geprägtes Material (Stangen, Barren, Münzen u.v.m.), das im Mittelmehrraum z. B. erst mit einem stehenden Heer (als etwa die Hopliten-Phalanx zur Entwicklung kam) als Tauschmedium für Güter eingeführt wird, dessen Angehörige sich nicht aus der freien Bauernschaft rekrutieren und auf den Austausch mit den Produzenten angewiesen sind. Die dritte Form, das numéraire-Geld, in dem sich der Wert der Güter auf Arbeit als Zählgut bezieht, setzt zusätzlich zu einem etablierten Umgang mit Tauschmedien vor allem voraus, dass die Arbeitskraft in einem für die Sache kritischen Maße historisch als Lohnarbeit hervorgebracht ist – ein recht spätes Stadium also. Insofern nun Produktions- und Zirkulationssphäre durch die Lohnarbeit in der Position des Zählguts strukturiert werden, symbolisch amalgamiert im Geld, ist das Mathem der kapitalistischen Ökonomie ins Werk gesetzt. Die produktive Differenz ist der Lohnarbeit sowenig wie deren zentrale Position in der Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter (m. a. W. Wachstumsökonomie) anzusehen. Arbeitskraft fungiert als Ware wie jede andere. Weil es die systemische Funktionsbedingung des kapitalistischen Gesamtsystems ist, dass der Preis der jeweiligen Ware sich nicht einfach aus den Kosten plus der individuellen Profitrate ergibt, sondern der Kostpreis sich aus Kosten plus Durchschnittsprofitrate errechnet, verwischt die Spur der Wert-Signifikation aus der Differenz von Arbeit und Arbeitskraft zusätzlich:

»Weil in der scheinbaren Bildung des Kostpreises kein Unterschied zwischen konstantem und variablem Kapital zu erkennen ist, muß der Ursprung der Werthveränderung, die während des Produktionsprocesses sich ereignet, von dem variablen Kapitaltheil in das Gesammtkapital verlegt werden. Weil auf dem einen Pol der Preis der Arbeitskraft in der verwandelten Form von Arbeitslohn, erscheint auf dem Gegenpol der Mehrwerth in der verwandelten Form von Profit.« (MEGA II.15, 40)

Gerade die Genese jener Durchschnittsprofitrate gab dem genannten Problem, Werte in Preise zu transformieren, Zündstoff: Da die Durchschnittsprofitrate, um in den Kostpreis eingehen zu können, den Wert voraussetzt, der sich doch erst aus dem Durchschnitt der individuellen Wertsummen gerade ergeben soll. Das Problem tritt nicht auf, wenn Wert dagegen als eine Virtualität gedacht wird, die im Mathem der Ökonomie vermittels des Geldes »Schaltzustände« zwischen Produktion und Zirkulation vermittelt. Die Durchschnittsbildung funktioniert dann durchaus durch die Feedbacks aus der Zirkulationsphäre, doch eben nicht alleine durch Angebot und Nachfrage der Kapitals, sondern ebenso durch die diskrete Modulation der Wertschöpfung (und Amortisation) in der Gesamtheit einer gesellschaftlichen Produktionssphäre. Es ist zu betonen, dass diese Systematik sich historisch entfaltet und die Güte jener »Durchschnittsprofitrate« schon durch die Trägheiten oder politischen Gestaltungen des Systems mehr oder weniger elastisch ist. Auch trägt die Durchschnittsprofitrate (wohl eher ein »Durchschnittsprofitratenkorridor«) anökonomische Züge, denn einerseits ist eine berechtigte Erwartung auf durchschnittliche anteilige Revenue die Bedingung für Investition ohne Rücksicht auf die organische Zusammensetzung des Kapitals (denn viel konstantes im Verhältnis zu wenig variablem Kapital ist individuell relativ unprofitabel); andererseits genügt zuweilen überhaupt die Aussicht auf Profit, um die Geschichte in Gang zu bringen.

Die semio-ökonomische Funktion des Geldes, in all seinen differenziellen Formen, besteht darin, die Wertschöpfung der Arbeit, den Wert als Differenzianten, formal zusammenzuhalten. Geld ist der Ausgangs- und der Endpunkt G' des jeweiligen Verwertungszyklus und die Austreibung der notwendigen produktiven, aber gefährdenden Zwischenstationen sein liebster Zeitvertreib. Die andauernden Aktualisierungsereignisse, die virtuellen Wert realisieren und in dieser Realisierung in der Preisform untergehen lassen, befördern den Schein, als ob das bestimmte Quantum Wert dem vorweggegangen sei. Die theoretische Darstellung ist also mit einer gewissen Strenge einer »Heuristik des Als-ob« (Strauß 2013, 129ff) verpflichtet, um diesen Unterschied aufrecht zu erhalten. Sie macht darin auch lesbar, was das System an Selbstbeschreibungen liefert (etwa die Idee einer maschinellen Wertschöpfung, die die Seite der Reproduktion unterschlägt, oder der Kurzschluss G-G', der die Mechanismen der Umverteilung als Schöpfungsakt ausweist – normativ, versteht sich usw.).

Wertschöpfung auf den Finanzmärkten?

Die Existenz handelbarer Schuldtitel, wie Staatspapiere, Aktien und Derivate, »Waren 2ter Ordnung« (Lohoff 2014, 3) führt Lohoff zufolge zu einem bisher übersehenen Typus der Kapitalakkumulation, der nicht gleichzusetzen sei mit Wertakkumulation der güterproduzierenden Wirtschaft. In der gesellschaftlichen Gesamtbilanz entstehe für die Lebenszeit dieser Waren Zusatzkapital, wenn auch – wie er einschränkt – »nur innerhalb eines strukturell begrenzten, zeitlichen Horizonts« (Lohoff 2014, 4). (Es wäre interessant gewesen, zu erfahren, wie Lohoff diesen Umstand der

zeitlichen Begrenztheit argumentativ berücksichtigt.) Das führt automatisch zu der Frage, wo sich die schöpferische Differenz, die G' ermöglicht, im Finanzmarkt finden lässt.

Eingeführt wird nun die Bestimmung der »Kapitalmarktware« in Differenz zu »Gütermarktware« (Lohoff 2014, 7), »Waren, die ausschließlich eine soziale Beziehung darstellen und keinerlei sinnlich-stoffliche Dimension haben« (Lohoff 2014, 20). Überhaupt wären hier schon die »Kapitalmarktwaren« zu unterscheiden; einen Kredit aufzunehmen ist etwas anderes als einen Schuldschein auf einen Kredit zu erwerben oder eine Wette auf das Platzen eines Kredits abzuschließen; auch eine Einordnung der periodischen Krisen der Finanzmärkte findet sich nicht. Es scheint in der Hauptsache von der Kreditform des Geldes die Rede zu sein, allerdings bildet der Aufhänger die Summierung von abgeleiteten Finanzmarktprodukten in den Bilanzen der Emittenten. Grundlage für seine These einer eigenständigen Qualität als Kapital akkumulierender Warentypus sind die bekannten Statistiken, also der Rahmen der vorherrschen Theorie und ihrer Manier der Aggregation, demnach z.B. allein Derivate das Zwölffache des Welt-Bruttoprodukts im Jahr 2008 ausmachten. Das Verhältnis macht mit schierer Größe Eindruck – aber macht es auch Sinn, die folgende Frage daran zu knüpfen?

»Wie kann der Gesamt-›Wert‹ der im Umlauf befindlichen Derivate das Zwölffache des globalen BIP erreichen, wenn dieser nur umverteilten Mehrwert repräsentieren soll?« (Lohoff 2014, 11)

Die Frage aller Fragen ist dabei freilich: Wie generiert der »Käufer« die Summe, die er als Zins zu entrichten hat?

Damit ist nämlich auf der Ebene der Reproduktion ausgesagt, dass, wären die aggregierten Ziffern der Bankbilanzen bares Geld, die Banker und Shareholder den sachlichen Reichtum der Welt von 2008 zwölf Mal kaufen könnten. Was daran scheitern dürfte, dass der sachliche Reichtum nur einmal vorhanden ist (auch Dienstleistungen bieten da keinen Ausweg aus der argumentativen Sackgasse). Als Verbindlichkeit interpretiert, bedeutete die Ziffer, dass das Ergebnis von 2008 zwölf Jahre lang von den Emittenten und ihren Parteien abgenommen werden könnte. Wenn es denn Barschaft wäre!

Schon in den Prämissen stellen sich also gewisse altbekannte Schwierigkeiten ein. Die Testfrage muss erlaubt sein, was – wenn Bilanz und Wertschöpfung mehr oder weniger identisch behandelt werden – unter »Abschreibung« zu verstehen ist, wie etwa im prominenten Fall des Finanzinstituts Lehman-Brothers, das über Nacht Anlegern und Investoren Milliardenbeträge im dreistelligen Bereich (die genaue Höhe scheint bis heute nicht klar zu sein, die Angaben schwanken zwischen 200 und 650 Mrd. US-Dollar) schuldete und sich vom Kreditor zum Debitor verwandelte. Außerdem unterstellt die Berufung auf das Modell des BIP eine Quantifizierbarkeit der Wertsphäre, was – Stichwort Parallelismus – unweigerlich in das alte Problem der Transformation führt. (Später wird sich dieser Verdacht erhärten.) Dann wiederum wird die vorherrschende Aggregationslogik von gesellschaftlichem Reichtum kritisiert:

»Ob Daimler Autos produziert oder die Deutsche Bank im Kreditgeschäft aktiv wird, die den Beschäftigten gezahlten Löhne und die erwirtschafteten Gewinne gelten in beiden Fällen als Teil der gesamtkapitalistischen Wertschöpfung und zählen zum neu geschaffenen gesellschaftlichen Reichtum. Die herrschende Wertschöpfungsvorstellung wirft offensichtlich Äpfel und Birnen zusammen.« (Lohoff 2014, 12)

Wäre dann die eingangs skandalisierten Relation von Güterwirtschaft und Finanzsektor nicht mit größerer Vorsicht zu genießen? Indes läuft die Argumentation in einer anderer Spur ab, die Vermarktung des Gebrauchswertes des Geldes als potenzielles Kapital:

»Indem sich das Kapital in seiner Geldgestalt selber zur Ware macht, wird der Kommodifizierungsprozess selbstreferentiell, und ein ganz neuer Typus von Ware entsteht [...]. Spezifisch für die Ware Geldkapital ist dagegen, dass der Verkäufer den Gebrauchswert seiner Ware zwar weggibt, aber nur um ihn gleichzeitig für sich zu realisieren.« (Lohoff 2014, 27f)

Kurzum: Der »Verkäufer« bekommt Zinsen – solange der Kredit nicht »faul« wird. Die Frage aller Fragen ist dabei freilich: Wie generiert der »Käufer« die Summe, die er als Zins zu entrichten hat? Es sei besonderes Kennzeichen dieses Geldverkaufs, dass hierbei das Äquivalenzprinzip gesprengt sei (Lohoff 2014, 31), anders als beim Verkauf von Gebrauchsgütern auf dem Markt. Das ist ein Kategorienfehler: Das Äquivalenzprinzip ist eine normative Konstruktion, die mit Vertragsschluss diskursive Gültigkeit erlangt. Im Vertrieb von Arbeitsprodukten ist die Sache wenig interessant, anders in der Konfrontation der Ware Arbeitskraft mit dem Kapital. Die Geltung des Äquivalenzprinzips ist in einer bestimmten monetären

Quantität erzwungen durch die Umstände der Reproduktion – Lohnarbeit – und dem Mangel an Arbeiterorganisation geschuldet. Äquivalenz in algebraischer Bestimmung wird beim Tausch Arbeit (in der Formbestimmung Arbeitskraft) gegen Lohn unterlaufen – denn hier herrscht keine Äquivalenz zwischen dem mutmaßlichen Gegenwert des Outputs der Arbeit und dem dafür gezahlten Lohn. Bekanntermaßen der Kasus, der den Kapitalisten lachen macht, wie Marx im ersten Band des Kapitals notierte. (MEW 24, 208) Die Art der Übertragung zwischen Geldwarenverkäufer und -käufer (Kredit als Giralgeld) ändert nichts an der Notwendigkeit, dass an einer Stelle des Prozesses eine Partei mehr hergeben muss, als sie im Gegenzug erhält – das muss nicht der Geldwarenkäufer sein. Jeder Unternehmer ist gut beraten, wenn der Markt es hergibt, sein Leverage mit Kredit zu erhöhen – allgemein bekannt. Lohoff führt als besonderes Merkmal des Geldwarenverkaufs die zeitliche Erstreckung dieses Prozesses an – eigentlich der trügerischste Aspekt der ganzen Chose. Wie aus der Finanzkrise zu lernen ist, handelt es sich hierbei um Zeit, die im Sinne der Banker sinnvoll genutzt werden kann, um das große Rad der Kreditverbriefung in Schwung zu bringen und für eine Weile aus einem Zinsgeschäft eine Reihe von derivativen Geschäften mit anderen Käufern zu machen – bis zum Showdown à la Lehmann-Brothers et al. Dann erweisen sich Eigentumstitel, die als Sicherheit in die Bankbilanzen eingegangen sind, z.B. auf Immobilien, als relativ wertlos. Das Kapital, das Banken bei dieser raschen Distribution von Finanzmarktprodukten tatsächlich erwirtschaften, ist in erster Hinsicht die Gebühr für die Dienstleistung; wo sie darüber hinaus durch ihr eigenes Investment aus dem Kapitalmarkt Gewinn erzielen, ist dies die Arbitrage aus dem Verfall von Derivaten. Sind sie jedoch selbst Käufer von Kapitalmarktwaren, haben sie die Seite der Gleichung gewechselt. Kommt nun eine wertschöpfende Differenz zustande, wenn die Zirkulationssphäre der Geldwaren als Produktionssphäre fortbestimmt wird? (Lohoff 2014, 33)

»Aufgrund der Teilung des Gebrauchswerts existiert der abstrakte Reichtum, den die Ausgangsgeldsumme repräsentiert, plötzlich doppelt.« (Lohoff 2014, 34)

Hier handelt es sich wiederum um einen Kategorienfehler in der Bestimmung des »Gebrauchswertes«, denn was soll Dopplung hier anzeigen? Wird hier eine monetär-quantitative oder eine qualitative Aussage getroffen? Wenn die Kosten für den Kreditzins genau so hoch sind wie der an irgendeinem Ende erwirtschafteten Profit oder diesen gar überschreiten, ist für den Kreditnehmer ein Nullsummenspiel bzw. ein Verlustgeschäft eingetreten. Wenig attraktiv für den letzten Käufer in einer Kette von »Kapitalmarktwaren«, wenig attraktiv für potenzielle Kreditnehmer, außer sie sind zu solchen Transaktionen gezwungen und werden früher oder später vom Markt verschwinden, weil sie aus der Substanz wirtschaften müssen. Insofern kann der Tauschwert des Gebrauchswertes »Kapitalmarktware« nicht auf beiden Seiten gleich sein. Als Gebrauchswert wiederum hat sie keine monetär quantitative Bestimmung, sondern nur die qualitative, nämlich, dass beide Seiten für sich Geld als Kapital fungieren lassen wollen – mit welchem Profit, muss sich eben erst noch erweisen. Immer wenn ein Akteur aus dem Markt fällt, verschwindet auch dessen Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Kapitalreproduktion in der Form seiner Nachfrage vom Markt. Und das ist schlecht für das Geschäft mit »Kapitalmarktwaren«, weil Kredite ausfallen und den Domino-Effekt der schlagartigen Entwertung diverser Formen von »Kapitalmarktware« in Gang setzen.

In beiden Interpretationen lässt sich kein Argument ersinnen, wie in der gesamtgesellschaftlichen Wertschöpfung auf dem Finanzmarkt ein von der Güterproduktion abgekoppelter Wertschöpfungsmechanismus funktionieren soll. Dass sich durch geschickte Transaktionen Kapital akkumulieren lässt, indem andernorts geschaffener Wert umverteilt wird, wäre dagegen nichts Neues. Neu ist die Qualität, die mit der Popularisierung und den Anwendungsreichweiten von Finanzmarktprodukten einhergeht. Insofern hat die Finanzmarktsphäre Wirkung auf die Aktualisierungen des virtuellen Wertes und gehört der Ordnung des Mathems an. Diese Ordnung verlangt aber nach Differenzsetzung.

Steckt nun die so dringend benötigte Differenz, die G' ohne Umweg über die Produktion ermöglichen könnte, in der Fortbestimmung vom »Kapital-« zum »Realfetisch«? (Lohoff 2014, 41) Es ist nicht in Zweifel zu stellen, dass die Banken (und nicht »das Kapital«) zeitweilig und schließlich, wenn sie »gerettet« werden, mit dem Vertrieb von Finanzmarktprodukten, »Waren 2ter Ordnung«, wie Lohoff sie nennt, glänzende Geschäfte gemacht haben. Aber es bleibt auch im Ausbau dieser »sozialen Beziehung« zwischen Käufer und Verkäufer gesamtwirtschaftlich bei einem Werttransfer, zwischen den verschiedenen Kapitalbesitzern, den Banken und der öffentlichen Hand; dies häufiger zulasten der Nichtkapitalbesitzer, deren gesamtgesellschaftliche, materielle Reproduktion sukzessive ihrer monetären Mittel beraubt wird. Die Kapitalakkumulation des einen muss das Loch in der Tasche des anderen sein, sonst wird es nicht mit G', und sei es über noch soviel Banden gespielt. Im Grunde

dreht sich Lohoffs Argumentation um eine besonders organisierte Form des Werttransfers zugunsten der »Geldwarenverkäufer«, wobei – siehe »Bankenstresstests« – keineswegs ausgemacht ist, wie es um die Eigenkapitalquote der Banken bestellt ist. Diese ist nämlich nicht gleichzusetzen mit den exorbitanten Summen ihres Buchgeldes. Dabei handelt es sich eben nicht um Wertschöpfung.

»Die Mehrwertabpressung bei der Produktion von Gütermarktwaren stellt aber keineswegs die einzige soziale Beziehung dar, der Kapital entspringen kann.« (Lohoff 2014, 41)

Lohoffs Untersuchung fördert also sehr viel zur neuen Qualität des Handels mit Finanzmarktprodukten zutage und wie eine neue Ebene der Fetischisierung gesellschaftlicher Verhältnisse als sachliche Verhältnisse erklommen wird. Dass die Realie im »Realfetisch« darin besteht, dass Wertproduktion und Kapitalproduktion sich nicht decken, wäre bereits auf der Ebene des einfachen Unternehmerkredits festzustellen, bei dem der Kredit eben als Kapital in Vorwegname von Wertrealisierung, »als Resultat von Wertantizipation« (Lohoff 2014, 42) fungiert. Die Aktualisierung der virtuellen Wertsphäre vollzieht sich in der Zirkulationssphäre.

Am Ende läuft die Frage, wo der Differenziant Wert gilt, wieder auf die Differenz von Arbeit und Arbeitskraft hinaus

Jene »Verkehrung in der zeitlichen Abfolge von Wert- und Mehrwertproduktion einerseits und Kapitalbildung andererseits« (Lohoff 2014, 42), die die Wertschöpfungskapazität der Finanzmärkte jenseits der Produktion anzeigen soll, bedeutete, dass die Gesamtheit der Käufer von »Kapitalmarktwaren« ihrerseits genauso viel Geld zur Verfügung hätten, um die Gesamtheit der erworbenen Finanzprodukte zu bezahlen. Zumindest beim Kredit ist das ausgeschlossen, die zeitliche Erstreckung der Tilgung ist mit einem Risiko behaftet, für das sich der Kreditor bezahlen lässt. Die Aktualisierung dieser buchhalterischen Größe als G' für den Kreditor hängt indirekt von der Aktualisierung der Wertschöpfung des Debitors ab. Was Lohoffs Ansatz motiviert, ist die Vorstellung, dass es in der sog. Realwirtschaft eine vorgängige Wertproduktion gebe (Lohoff 2014, 42), die nun auf den Finanzmärkten eine Verkehrung erfahren habe. Diese Vorstellung ist traditionell die eines bestimmten Quantums. Wird davon – wie oben vorgeschlagen – Abstand genommen und die virtuelle Unbestimmt der Wertschöpfung gegenüber ihrer quantitativ bestimmenden Aktualisierung gedacht, bleibt vom Zauber der schöpferischen Finanzmärkte nichts übrig. Auch auf den Finanzmärkten wird Zins und Arbitrage erst in Aktualisierungen Gewinn, bezahlt aus Profiten, die andere Kapitalisten realisieren.

In der Quintessenz dreht sich Lohoffs Argumentation um die Steigerung der Umlaufgeschwindigkeit und Ubiquität des anlagesuchenden Kapitals, wenn es die Form dieser Instrumente annimmt. Eine steigende Umlaufgeschwindigkeit dieser Form von Kapital steigert durchaus die Kapitalakkumulation wie das Netz der Verbindlichkeiten, indem in einer Zeitspanne theoretisch mehr Transaktionen stattfinden können. Doch stets ist im Auge zu behalten, dass es sich um Transaktionen handelt, denen in letzter Instanz eine Reproduktionstätigkeit entsprechen muss, die sich ebenso erhöht: Höhere Lohnkosten, erhöhte Konsumtion, rascherer Ersatz von Maschinerie und Rohstoff etc. Passiert dies nicht, stutzt der Crash die hohen Spekulationen zurecht, politisch herausgezögert, aber letztlich nicht abwendbar. Gesteigerter Kapitalumlauf resultiert also – ceteris paribus – in größerer Kapitalakkumulation, aber dies noch nicht einmal notwendigerweise durch Steigerung der Wertschöpfung in der Produktion, geschweige denn in der Sphäre der Finanzwirtschaft. (Eine Wirtschaft im Zustand der Unterauslastung vorausgesetzt.) Letzterer kann attestiert werden, dass ihre Gestaltungsmacht zur Hälfte aus diskursivem Bangemachen, zur anderen Hälfte aus einem tiefen Griff in die Taschen der Akteure besteht, deren vereinzelte Stellung und eingegangene Verbindlichkeit sie im Zweifelsfall mit Hilfe des Staates den Banken ausliefert. Am Ende läuft die Frage, wo der Differenziant Wert gilt, wieder auf die Differenz von Arbeit und Arbeitskraft hinaus.

Literatur

Engelkamp, Paul/ Sell, Friedrich L.: Einführung in die Volkswirtschaftslehre. 5. Aufl. Berlin/Heidelberg: Springer, 2011

Everett, Daniel L.: Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language‹, in: Current Anthropology, 46/2005, S. 621-646

Ders.: Challenging Chomskyan Linguistics: The Case of Pirahã, in: Human

Development 50/2007, vgl. S. 297–299

Ders.: Pirahã Culture and Grammar. A Response to some Criticisms, in: Language 85/2009, S. 405-442

Graeber, David: Schulden. Die ersten 5000 Jahre. A. d. Amerik. v. Ursel Schäfer, Hans Freundl, Stephan Gebauer. 4. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. (1946) Frankfurt/M: Fischer, 1995

Issing, Ottmar: Einführung in die Geldtheorie. 14. Aufl. München: Vahlen, 2007

Lachmann, Werner: Volkswirtschaftslehre 1. Grundlagen. 5. Aufl. Berlin/Heidelberg: Springer, 2006

Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewusstsein. Bd. 1: Einleitung. Spannweite des Problems. Von den undialektischen Gebilden zu den dialektischen Bewegungen. Frankfurt/M. Akademische Verlagsgesellschaft, 1964

Lohoff, Ernst: Kapitalakkumulation ohne Wertakkumulation. Der Fetischcharakter der Kapitalmarktwaren und sein Geheimnis, in: krisis I/2014

Mankiw, N. Gregory: ›Makroökonomik‹. Übers. v. Klaus Dieter John. 3. Aufl. Stuttgart: Schaffer-Poeschel, 1998

Ortlieb, Claus Peter: Methodische Probleme und methodische Fehler der mathematischen Modellierung in der Volkswirtschaftslehre. In: Hamburger Beitrage zur Modellierung und Simulation 18/2004

Samuelson, Paul A.: Zum Verständnis des Marxschen Begriffs ‚Ausbeutung': Ein Überblick uber die sogenannte Transformation von Werten in Produktionspreise (1971). Übers. v. d. Hrsg. In: Nutzinger, Hans G./Wolfstetter, Elmar (Hrsg.): Die Marxsche Theorie und ihre Kritik I. Ein Textsammlung zur Kritik der Politischen Ökonomie‹. Frankfurt a. M./New York: Campus, 1974

Ders./Nordhaus, William D.: Volkswirtschaftslehre. Das internationale Standardwerk der Makro- und Mikrookonomie. Landsberg/Lech: mi-Fachverlag, 2007

Smith, Adam: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. The Glasgow Edition of the Works and Correspondance of Adam Smith. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1976

Strauß, Harald: Signifikationen der Arbeit. Die Geltung des Differenzianten ›Wert‹. Berlin: Parodos, 2013

Turgot, Jacques: Valeurs et monnaies, 1769, in: IDEAS at the Department of Economics, College of Liberal Arts and Sciences, University of Connecticut: http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/turgot/val&mon.htm (Zuletzt 17.9.2014)

Walras, Marie-Esprit Leon: Éléments d' Économique Politique Pure ou théorie de la richesse sociale. Lausanne: Corbaz, 1874

1 Bernd Senf kommentierte die Lehre von den Gleichgewichtsmärkten anekdotisch mit der Paradoxie, dass Studierende in der VWL-Vorlesung genau dieses lernen – und dann im Marketing-Seminar das glatte Gegenteil.

2 Jevons und Menger sind gleichermaßen »Entdecker« des Grenznutzens, Jacob von Thünen ging allen vorweg.

3 So etwa beim »Brautpreis«, mit der Brautwerber anerkennt, dass er in der Schuld seiner Schwiegereltern steht, die ihm ihre Tochter anvertrauen; er »kauft« seine Braut nicht.

LARUELLE UND DIE *NON-PHILOSOPHIE*

VON ACHIM SZEPANSKI

Das Reale und das Eine

Für François Laruelle ist die Philosophie definitiv das älteste Vorurteil. Natürlich haben die Philosophen etwas ganz anderes im Blick, wenn sie sich immer wieder die Frage »Was ist Philosophie?« stellen; oft genug wollen sie sich mit der Beantwortung dieser Frage erneut dem Ursprung des Denkens zuwenden oder zu den ersten Prinzipien der Philosophie zurückkehren oder die Philosophie zumindest von diesem Ursprung aus neu interpretieren.

Fast alle Philosophen, von Kant über Foucault bis hin zu Deleuze/Guattari haben sich obige Frage gestellt, um sie bis in die unterschiedlichsten Verästelungen und Faltungen hinein zu beantworten, nicht so aber Laruelle, der die Frage nicht nur nicht beantworten will, sondern sich sogar weigert, diese Frage überhaupt zu stellen. Wenn Laruelle sich eine Frage stellt, dann ist es die fast schon vulgäre Frage »Warum Philosophie?«, um aber im gleichen Atemzug die Frage zu stellen »Warum nicht keine Philosophie?«. Und Laruelle fragt, wenn überhaupt, nicht nach den ersten Prinzipien der Philosophie, sondern er spricht stets von den letzten Prinzipien, genauer von der letzten Instanz. Das laruellsche Eine, sein wichtigster Name für das Reale, dem zentralen Begriff der Nicht-Philosophie, ist weder ein erster Beweger noch eine erste Substanz. Umgekehrt ist das laruellsche Eine der letzte Beweger, ein Endliches und immanent Reales. Laruelle tendiert also keineswegs dazu, zu den Ursprüngen oder zu den ersten Prinzipien der Philosophie zurückzukehren, und wenn Laruelle sich der Philosophie zuwendet, dann macht er sich auf die Suche nach den letzten Prinzipien, was allerdings nicht chronologisch zu verstehen ist oder etwa als ein letzter Trumpf ausgespielt werden könnte. Laruelles letzte Philosophie fungiert immer nur im Sinne der Determination-in-der-letzten -Instanz; es geht ihm um die immanente und endliche Letzlichkeit, die nichts zu übersteigen braucht und die keine philosophische Mediation im Sinne der Reflexion auf etwas oder des Bewusstseins hinsichtlich etwas bedarf. In seiner Schrift Non-Photographie/Photo-Fiktion behauptet Laruelle, dass die Philosophie permanent das Spiel der Spiegelung der Welt betreibe, der Verwechslung zwischen dem Spiegel, der Dubletten erzeuge, und dem Bildschirm der Theorie, der ja nur Klone anzeige. (Laruelle 2014: 157) Und zugleich sei die Philosophie nur in der Lage zu sagen, was sie tut, wenn sie sagt, was sie sagt. Philosophie funktioniert hier als ihr eigenes formal-pragmatisches Metavokabular. Diese mehr oder weniger Hegel`sche Struktur einer praktisch-theoretischen Suffizienz zeigt die operative Geschlossenheit des philosophischen Denkens an.

> Für François Laruelle ist die Philosophie definitiv das älteste Vorurteil

Für Alexander Galloway ist die Philosophie sui generis in der Unterscheidung begründet und das macht sie digital (das selbst und der andere) – die Teilung von Eins in Zwei wuchert in den philosophischen Begriffen wie Opposition, Reflexion oder der Relation zwischen zwei oder mehreren Elementen fort. (Vgl. Galloway 2014: 25f.) Laruelle setzt gegen die Dualismen der Philosophie (Denken/Sein, Erscheinung/Wesen, Sein/Seiendes, Reales/Repräsentation, Subjekt/Objekt etc.), die alle eine ontologische Ambiguität inhärieren, fast schon dogmatisch auf die Immanenz des Einen, ja die Totalität des Einen, die aber eine quasi-Totalität oder eine falsche Totalität ist, insofern sie ohne einen zureichenden Grund bleibt. Das Eine ist niemals das Ganze

oder eine Totalität, vielmehr ist es ein endliches und generisches Eines, ein Irgend-Etwas. Irgendetwas ist, was immer es auch ist. Da das Eine nicht unendlich, sondern endlich und immanent ist, kann es auch kein Name für das Absolute oder Gott sein, vielmehr sind und bleiben die Entitäten (im Einen) in ihrer generischen Immanenz immer endlich. Das nicht-interpretierbare und unteilbare Eine bleibt in sich verschlossen und seine Wahrheit ist in seiner immanenten Einheit immer endlich. Allerdings ist das Eine auch nicht als eine aktuelles Objekt oder eine empirische Realität aufzufassen, denn es ist gegenüber den weltlichen Angelegenheiten indifferent: Das Reale/Eine ist in und durch die Metastasis des Finiten eine Bedingung reiner Virtualität. Anders gesagt, das Reale ist, während es immanent-in-sich-selbst bleibt, an jedem Punkt präsent, und deshalb in einem gewissen Sinne virtuell zu jedem Punkt. Aus der Perspektive des Objekts ist das Eine kein Ding, aus der Perspektive der Relation ist es nicht-relationiert und aus der Perspektive des Ereignisses aktualisiert es sich nicht. Damit setzt sich Laruelle radikal von einem philosophischen Szenario ab, in dem sich eine Welt oder ein Ding immer nur für das reflektierende Subjekt offenbart. Während bspw. Quentin Meillassoux sich in Opposition zum Korrelationismus setzt, um absolute Möglichkeiten für das Denken und dadurch reale materielle Gründe zu eruieren, will Laruelle, um den Korrelationismus zu überwinden, finite und generische Gründe finden, die in einer superpositionalen Matrix im Realen selbst existieren. Laruelle greift dafür auf den marxistischen Begriff »Determination-in-der-letzten-Instanz« zurück, der rein generisch zu verstehen ist; es handelt sich hier um eine unter-determinierende Kraft, die weder einzigartig noch originell sein will, sondern auf ewig fremd bleibt, wenn sie denn in die Philosophie und die Wissenschaften interveniert, um sie in Richtung einer generischen Wissenschaft zu transformieren. Als »generisch« bezeichnet man in der Pharmazie ein Medikament, das kein originäres Markenprodukt mehr ist. In der Algebra bezeichnet »generisch« den Erwerb universeller Eigenschaften. Mit den Begriffen der Quantenphilosophie könnte man das Generische als Unter- oder Indetermination verstehen. Laruelle schreibt: »The Last Instance is a pre-priority, a before-first instance but which conserves its priority, become determinate, to philosophy.« (Laruelle 2010b: 79. Übersetzung aus dem Französischen A.S.) Determination-in-der-letzten-Instanz sollte man keinesfalls im Sinne einer ultimativen deterministischen Fundierung, sondern als eine Unter-Fundierung verstehen, wobei das »Unter« keine tiefere (logische) Ebene bezeichnet, sondern eher ein Generikum, das gerade kein Letztes im logischen oder temporalen Sinne anzeigt. (Laruelle 2013a: 59) Insoweit der Term generisch ist, ist er kein ultimativ Letztes, das nach allem kommt, und er zeigt auch keine Instanz an, vielmehr plädiert Laruelle im Sinne der Quantenphilosophie für die Indetermination, ohne dass allerdings im Sinne einer Kontingenzphilosophie das determinierende Moment aufgegeben wird. Dramatischer sieht dies allerdings Alexander Galloway in seinem Buch Laruelle. Against the Digital, wenn er im Zusammenhang mit der Figur Determination-in-der-letzten-Instanz von einer starken unidirektionalen und irreversiblen Kausalität spricht, die sich jeder Bidirektionaliät verweigert (Aktion/Reaktion, dialektischer Widerspruch etc.). (Galloway 2014: xxvi) Vielmehr geht alles immer nur vom Einen aus und in eine Richtung, obgleich doch das Eine gar keine Relation zu irgendetwas anderem unterhält. Deshalb kann es eben nur geklont werden, sodass Dualität zustande kommt, ohne sich jedoch auf Binarität beziehen zu müssen. Der Klon beinhaltet eine Art von Logik, die Dualität durch eine identische Kopie erzeugt. Galloway führt das Beispiel an, dass geklonte Eltern und geklonte Kinder niemals eine Beziehung zu etablieren brauchen, und somit hier durch den Akt des Klonens gerade nichts synthetisiert wird. (Ebd.)

Folgerichtig ersetzt Laruelle in seiner späten, fünften Phase den Begriff der Nicht-Philosophie durch den der generischen Wissenschaft (ebd.: 78): Um eine generische Wissenschaft bspw. im Bereich der Ökonomie zu erfinden, muss ihre »generische Matrix«, die auf das Paradigma oder die wissenschaftliche Problematik verweist, und zugleich den Formalismus der Matheme der Ökonomie behandelt, auch das Generische als eine Erfindungskraft bezogen sein, i. e., Theorie ist stets als Wissen und als theoretische Praxis zu verstehen. Das Generische erweist sich hier als eine neuer Typ des Universellen, universell im Sinne des Gebrauchs für ...

Laruelle zufolge stellen bisher ausnahmslos alle Philosophien, die an der Schnittstelle von Metaphysik und Epistemologie verweilen, die Frage nach dem Realen im Zuge einer begrifflichen Repräsentation folgendermaßen: Epistemologie als die Analyse des Problems, wie man erkennt, was ist, kreuzt sich je schon mit Metaphysik, der Exploration dessen, was ist. Im Zuge der Transzendentalphilosophie eines Kant wird nicht die Frage präferiert, was etwas ist, sondern, was die Bedingungen der Möglichkeit für die Erkenntnis eines X sind. Wenn Platon noch nach der Wahrheit fragt, so fragt Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit. Für Laruelle zeichnet sich der Großteil der kontinentalen Philosophien gerade dadurch aus, dass sie Entscheidungen darüber treffen, was für sie eine Bedingung der Möglichkeit (von Wahrheit) darstellen könnte.

Es gehört zu den konstitutiven Eigenarten der transzendentalen Philosophie, dass sie hinsichtlich der Figur der Überlagerung von Epistemologie und Metaphysik in drei Schritten operiert: Man nimmt zuallererst eine Unterscheidung zwischen den empirischen Fakten und einer apriorisch gesetzten Transzendenz (kategoriale Bedingung) vor, d.h., man bedient sich der analytischen Bestandsaufnahme, die vor allem dazu dient, die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung begrifflich zu ermitteln. Für Kant sind dies die Formen der Anschauung von Raum und Zeit sowie die Deduktion der Kategorien, welche für die Form des (philosophischen) Urteils als bestimmend gelten. In einem zweiten Schritt fasst man die spezifischen, das heißt die regionalen apriorischen Bedingungen (a priori Fakten der Transzendenz) in einer transzendentalen Einheit zusammen, die als notwendig universelle Bedingung fungiert, um schließlich die synthetische Einheit herzustellen, mit der alle weiteren Synthesen überhaupt erst möglicht werden und Erfahrung als Totalität artikuliert werden kann. An dieser Stelle haben wir es mit der transzendentalen Immanenz oder der kategorialen Synthesis zu tun, die bei Kant als die transzendentale Einheit der Apperzeption erscheint. Dazu bedarf es immer irgendeiner Form von transzendenter Entität, sei es nun das kantianische »Ich denke« oder das Husserl'sche »Ego«. Und auf dieser Grundlage vermag die Philosophie in einem dritten Schritt in die umgekehrte Richtung voranzuschreiten, um mittels der transzendentalen Einheit darzustellen, in welcher Art und Weise – indem sie sich selbst und die Wissenschaft spiegelt – ihre Kategorien als Bedingung für das Empirische selbst gelten, das durch die Philosophie synthetisiert und systematisiert wird. (Vgl. Laruelle 1979: 77f.) Damit zeigt die transzendentale Synthese sowohl ihre Co-Abhängigkeit vom Empirischen als auch ihr eigenes Apriori gegenüber der Erfahrung an. Selbst an der Philosophie Badious lässt sich noch zeigen, wie eine partikulare Wissenschaft (mathematische Mengentheorie) aus dem Kontinuum der Wissenschaften extrahiert und gleichzeitig von ihrem Produktionsprozess abstrahiert wird, um sie mit einer Wissenschaft, die als die Essenz aller Wissenschaften gilt und deshalb universell ist, zu identifizieren (Mathematik als Paradigma). Und diese universelle Wissenschaft gilt es als Supplement des ontologischem Wissens (Philosophie) an sich zu qualifizieren, des Seins selbst qua Sein. Dieser dreistufige Prozess – die idealistische Triade –, den die Transzendentalphilosophie vollbringt, veranlasst Laruelle von einer philosophischen Entscheidung oder einem Urteil sui generis zu sprechen, mit dem das Transzendentale in die begriffliche Identität und die empirische Aktion getrennt wird, um aber gerade wieder eine Reziprozität zwischen Denken und Gegenstand herzustellen. Im begrifflichen Idealismus (an dem auch der sog. Korrelationismus festklebt, den die Verfechter des spekulativen Realismus dahingehend interpretieren, dass dort postuliert würde, man könne zu den Dingen-an-sich nur über eine Korrrelation, die das Subjekt herstellt, Zugang erhalten, sodass Objekt und Subjekt sui generis aufeinander angewiesen bleiben) erfolgt dies derart, dass der Unterschied zwischen Denken und Gegenstand von einem höheren begrifflichen Unterschied her beurteilt wird, der wiederum auf einer höheren begrifflichen Ebene subsumiert wird. In seinem Buch »The Transcendental Method« hat Laruelle die transzendentale Methode der kontinentalen Philosophie wie folgt zusammengefasst: »The telos of the transcendental is fulfilled by deduction and this constitutes the real: not in any empirical or contingent sense, but in the superior or specifically philosophical sense which is that of the concrete synthetic unity of the empirically real and of a priori or ideal possibility.«1

> Laruelle hält ausschließlich die Treue zum Realen, nicht indem die Nicht-Philosophie es exakt abbildet, sondern gemäß seiner Unerreichbarkeit und Unteilbarkeit denkt

Man könnte nun mit Alexander Galloway nach Laruelles Haltung gegenüber Kants Zwei-zu-Zwei-Matrix des »a priori/a posteriori« und des »analytisch/synthetisch« fragen. (Vgl. Galloway 2014) Allerdings besteht hier die erste Schwierigkeit schon darin, dass die Terme a priori und a posteriori wobei Kant, salopp gesagt, das a priori als unabhängig und das a posteriori als abhängig von der Erfahrung bestimmt in der Nicht-Philosophie zunächst wenig Sinn ergeben. Wegen der korrelationistischen Obertöne ist für Laruelle die Erfahrung nicht ohne weiteres ein brauchbares Konzept, sodass man das a priori zunächst ganz simpel als das, was zuvor kommt, und das a posteriori als das, was danach kommt, bestimmen könnte. (Die versierte Position zur Erfahrung weiß, dass in jeder Erfahrung das Moment des Nichterfahrenen anwesend ist, weil ansonsten das ganze Wissen immer gegenwärtig wäre. Erfahrung wäre dann im laruellschen Kontext als eine

vektorielle Größe zu verstehen, die unter anderem schon vorhandenes Erfahrungswissen auf eine neue Bahn bringt.) Bei Kant umfasst das a priori den Bereich des Transzendentalen (Raum, Zeit, Identität, Wahrheit etc.) und das a posteriori den Bereich des Aktuellen, Empirischen und Realen (du, ich, meine Gedanken, mein Körper, dieser Platz, diese Welt). Kant verteidigt die Unterscheidung dieser beiden Bereiche, bei gleichzeitiger Privilegierung des Transzendentalen, wobei er zugesteht, dass dieses sich auf die Erfahrung beziehen muss, selbst wenn das Transzendentale die Erfahrung orientiert und dominiert. Bei Laruelle ist hingegen das analytische Apriori der wichtigste Bereich, es ist gewissermaßen das Transzendentale und das Reale zugleich. (Die Kriterien des a priori sind Deleuze zufolge Notwendigkeit und Allgemeinheit.) Laruelles Nicht-Philosophie trifft keine genuine Unterscheidung zwischen dem Denken und den Inhalten des Denkens, zwischen Form und Inhalt, noesis und noema oder anderen Dyaden und Differenzen, die in der Philosophie stets in reziproken Relationen herumschwirren. Bei Laruelle verharrt hingegen der kantianisch reale Bereich insoweit im Transzendentalen, wenn es sich um einen transzendentalen Klon handelt. Laruelle hält ausschließlich die Treue zum Realen (als das entscheidende minimum-Transzendentale gedacht), nicht indem die Nicht-Philosophie es exakt abbildet, sondern gemäß seiner Unerreichbarkeit und Unteilbarkeit denkt. Das Reale wird definitiv nicht durch die Frage bestimmt, was es nicht ist.

Laruelle apriorisiert die Welt. Das Reale ist a priori aufgrund seiner Immanenz; wahre Immanenz kann es nur geben, wenn das Reale a priori ist. (Reine Immanenz, definiert als das a, das im a bleibt, erfordert einen Parallelismus, bei dem die beiden Linien Klone von voneinander sind, die eine Dualität konstituieren, obgleich sie durch eine Beziehung der Identität aneinander gebunden bleiben.) Aber auch die Transzendentalien der Philosophie verharren bei Laruelle im a priori, das Subjekt, die Axiomatik und die Theoreme, ja die Nicht-Philosophie selbst. Der einzige Bereich, der a posteriori verbleibt, ist die Philosophie, die regionalen Erkenntnisse und die Wissenschaften, insofern sie den Inhalt der Philosophie ausmachen. Diese Bereiche werden von der Nicht-Philosophie auf reines Material reduziert, sie liefern das empirische Wissen bzw. neue Daten. Es könnte nun bei diesem Gebrauch des a priori eine gewisse Konfusion aufkommen, da hier mit a priori das, was vorher kommt, gedacht und damit wieder eine Relation hergestellt werden könnte, und damit besäße die Relation eine strukturelle Priorität. Folgerichtig muss der Sinn der Relation, der meistens in ihrer Reziprozität besteht, für die Nicht-Philosophie umgestaltet werden, sie muss nämlich als eine unilaterale Relation oder Nicht-Relation gesetzt werden (»In-der-letzten-Instanz« ist immer vom Realen auszugehen). Der Reale verursacht das Multiple, unilateral und irrversibel, und dies ist als transzendental bzw. digital zu vestehen, während das Multiple umgekehrt in einer Beziehung der Analogizität zum Einen steht (analog hier als Integration der Zwei in die Eins). So muss Laruelles Figur der »unilateralen Dualität« verstanden werden: Als unilateral folgt sie der digitalen Unterscheidung, während sie als Dualität der analogen Integration folgt. (Ebd.: 84) Das Eine/Reale ist die Unilateralisation des Prozesses, in gewisser Weise ist es ein Ereignis, das Ereignis der Indifferenz.

Vom Einen/Realen startet man (mittels eines Axioms), man wird es aber niemals erreichen. Die Nicht-Philosophie strebt damit kein reflexives Denken über das Reale an, sondern bestimmt sich als ein Denken gemäß (der Syntax) des Realen, ein Denken, das vom Realen affiziert wird, indem es zumindest die Effekte oder Symptome des Realen zu beschreiben vermag. (Laruelle 1999: 139) An das Reale lässt sich allerdings keine (sprachliche) Bedeutung anheften, es besitzt keinerlei Wahrheit und es besitzt auch keine epistemische Struktur, da es sich weder als das Resultat einer begrifflichen Selbstsetzung erfassen lässt, noch von der Theorie gespiegelt wird. Es kann auf keine ursprüngliche Materie oder auf eine empirische Realität reduziert werden. Es handelt sich beim Realen um eine unilaterale Dualität in Beziehung zum immanenten Einen. Das laruellsche Reale, dessen erster Name das Eine ist, geht mit nichts auf der Welt eine Synthese ein. Laruelle schreibt vom Einen als In-Einem, um zu betonen, dass das Eine nicht in und mit anderen Dingen synthetisiert werden kann. Das Eine kann wie das Geheimnis keiner Hermeneutik unterworfen werden, da es sich für keine Interpretation öffnet. Und wie das Geheimnis muss sich das Eine als Modalität, in der es gegeben ist, zu nichts bekennen, außer dass sich von ihm ausgehend kommunizierten lässt. In diesem Sinne besitzt das Eine keine Löcher und es kann mit nichts anderem im Sinne einer reziproken Relation verlinkt und von nichts anderem ergriffen werden, das vielleicht eine Synthesis herstellen könnte. Wenn bspw. Deleuze/Guattari in Tausend Plateaus die Deterritorialisierung des Gesichts erwähnen, das als ein Teil des Körpers viele Löcher besitzt, dann macht Laruelle etwas anderes: Er lobt die radikale Territorialisierung des Einen. In diesem Sinne handelt es sich beim Einen eher um einen Modus der Hyperterritorialisierung, den nichts durchqueren und mit dem man nicht kommunizieren kann. Laruelles Diskurs setzt folglich mit aller Konsequenz auf das Reale/Eine, das als irreflexiv zu gelten hat und gerade

deswegen der transzendentalen Erkenntnis unmittelbar gegeben ist, ohne die (begriffliche) Mediation eines universellen Horizonts durchqueren zu müssen, sei dieser als das Nichts, die Ekstase, die Differenz oder das Universelle ausgelegt. Es lässt sich über das Reale direkt nichts sagen, man kann es nur als ein Axiom setzen. Es ist weder totalisierend noch totalitär, ja vielmehr ist es minimal, es ist die dichteste und irreduzible Quantität der puren Immanenz/Radikalität. Das Reale ist für Laruelle Identität (vom Manigfaltigen) par excellence, die jedoch nichts als singulär ist und gerade deshalb mit vielen Namen belegt werden kann, zuallerest mit dem Einen-im-Einen, der Immanenz des Realen, die von der Unilateralität (Nicht-Reziprozität von Gegenstand und Denken) nicht zu trennen ist. Das Reale besitzt eine gewisse Affinität zum Materialismus, wobei es sich aber auf eine gelebte Materialität und eben nicht auf eine materialistische Position bezieht. Und insofern dann das Reale niemals abstrakt, sondern konkret ist, können gemäß seiner Syntax eine unabgeschlossene Liste von weiteren Namen für das Reale auftauchen, Arbeitskraft, Opfer, Grenze, Ereignis etc.

Auch das begriffliche Paar »analytisch/synthetisch« scheint für die Nicht-Philosophie nur bedingt brauchbar zu sein. Das Synthetische eines Kant, für den das synthetische Urteil eine subjektbezogene additive Eigenschaft enthält (eine Mannigfaltigkeit wird von einer Vorstellung repräsentiert oder gesetzt), wird von Laruelle abgelehnt: Laruelle betont hingegen die nicht-synthetische Natur des Klons (Theorem gemäß dem Realen), die irreversible Logik der unilateralen Dualität bzw. die monolaterale Natur der Determination-in-der-letzten-Instanz. Alles geht vom Realen aus, das in der generischen Wissenschaft in-der-letzten-Instanz durch die determinierenden (exakter: unter-determinierende) Prinzipien der Superposition, der Nicht-Kommutativität und der Idempotenz gedacht werden soll. Idempotenz geht stets von der operatorischen Mannigfaltigkeit hin zum Selben des Idem-.

Es lässt sich über das Reale direkt nichts sagen, man kann es nur als ein Axiom setzen.

Das Analytische, das Kant als das Urteil definiert, das keine Eigenschaft besitzt, die nicht schon vom Subjekt gewusst wird, wäre für die Nicht-Philosophie zunächst auch nur bedingt anwendbar. Das Eine ist nämlich weder als ein Urteil noch als ein Konzept zu verstehen, und es ist auch nicht das Objekt eines Urteils oder eines Konzepts – es ist radikal abgeschlossen und immanent real und kann deshalb das Subjekt einer Proposition keinesfalls konstituieren. Im strengen Sinne können deshalb keine analytischen Urteile über das Eine gefällt werden. In einem anderem Sinn ist jedoch die Laruelle`sche Nicht-Philosophie als analytisch aufzufassen: Laruelle verordnet nämlich das nicht-philosophische Denken nicht in erster Linie in der Differenz, sondern in der Identität, die hier aus dem Lateinischen abgeleitet »dasselbe« meint, das heißt sich auf Gemeinsamkeit bezieht.[2] Dafür benötigt es jedoch heterogene Elemente, die ähnlich wie die Wespe und die Orchidee (Deleuze/Guattari) nur an der Schwelle ihrer Verkopplung zu einer wahren Identität finden.

Wie uns Kant erinnert, sind die beiden Pole des analytischen Denkens identisch (n=n) und widersprüchlich (n ist nicht n). Der Widerspruch spielt allerdings in Laruelles Nicht-Philosophie keine Rolle, aber der Term »Identität« ist für ihn essenziell und das macht eine gewisse Nähe zum Analytischen aus. Laruelle spricht, wenn er vom Einen spricht, von Vision-in-One, um anzuzeigen, dass das Eine mit nichts verlinkt werden kann als mit sich selbst. Selbst noch das flüchtigste Verständnis der Vision-in-One zeigt das Analytische an, allerdings in einer unilateralisierten Version, die sich von Kants Analytik radikal unterscheidet. Vision-in-One bezieht sich nicht auf die Bedingungen einer ontologischen Differenz (Eines/Anderer), sondern auf Immanenz und Identität. Der Ausdruck Eines-in-Einem wäre daher radikal analytisch zu verstehen. Laruelles Denken denkt im Einen und verbleibt im-Einen, i. e. Nicht-Philosophie besteht auf dem Einen-im-Einen oder dem Einen-ohne-Sein und a forteriori ohne-Seiendes; das Eine ist radikal nicht gemixt und nichts weiter sagt die undulatorische Superposition aus (Überlagerung). (Laruelle 2013a: 112) Das mag man als einen extremen Formalismus oder Rationalismus begreifen, aber es handelt sich bei Laruelle eher um einen gnostischen Rationalismus, mit dem er das a priori so weit wie möglich öffnen will. Laruelle widersteht dem Synthetischen, wie wir es bei Kant vorfinden, und injziert der Nicht-Philosophie scheinbar das Analytische. Laruelle betont jedoch auch sofort, dass die algebraischen Operationen der Superposition, Addition und Idempotenz weder als synthetisch noch als analytisch im klassischen Sinne zu verstehen sind, vielmehr als »Prinzipien« der offenen Analyse und/oder als nicht-abgeschlossene Synthese zu verweden sind (synthetisch-ohne-Synthetisierung). (Laruelle 2014: 148) Laruelle scheint

hier Fichte definitiv näher als Kant zu stehen. Fichtes Ich=Ich wird hier als die Überlagerung des Ich mit sich selbst und dem Nicht-Ich begriffen. Die Figur beinhaltet, auf das Eine übertragen, das Eine-und-Dasselbe. A ist A, was so gelesen werden muss: A ist es selbst, was immer es auch ist. Die immanente Identität des Einen beinhaltet für Laruelle keine bloße Tautologie, sondern sie ratifiziert das Gesetz der Identität, das notwendig ist, um zur radikalen Identität (Eines-in-Einem) zu gelangen.3

Unter dem Gesichtspunkt der Unilateralität (das Reale als Ausgangspunkt) ist die Nicht-Philosophie deinitiv nicht synthetisch, insofern sie sich von allen synthetischen Logiken der Rekombination, dialektischer Widerspruch, Mischung, Differenz, Hybridität etc. radikal absetzt. Das unilaterale Axiom versteht Laruelle als eine immanente Wellenfunktion oder Amplitude, als ein konzeptuelles Partikel, das sich rein am Unilateralen orientiert. Laruelle bezeichnet es auch als das Oraxiom, das die Superposition von axiomatischer und philosophischer Entscheidung beinhaltet, eine Quantum-Superposition, die Konzepte und ihre Effekte nachhaltig gemäß ihrer Objekte transformiert. (Laruelle 2013a: 122) In einem leichteren Sinn könnte man die Nicht-Philosophie allerdings auch als synthetisch beschreiben, oder exakter in Laruelles Begrifflichkeit zumindest als Synthesis-ohne-Synthetisierung, nämlich aufgrund der Art und Weise, wie die Nicht-Philosophie nicht-philosophische Axiome aus den diversen philosophischen Mixturen der Philosophen zieht. Die verschiedenen philosophischen Dualismen wie Sein/Anderer, Sein/Seiendes, Eines/Anderer etc. werden nämlich in eine unilaterale Beziehung zum Realen gesetzt. Dabei kommt es Laruelle nicht darauf an, die philosophischen Dyaden zu dekonstruieren, sondern er lässt sie gewissermaßen als Daten intakt. So erscheint die Nicht-Philosophie minimal synthetisch. Laruelle würde jedoch diese Transformation als nicht-additiv bezeichnen, da der Prozess des Klonens von philosophischen Daten niemals eine reziproke Mixtur zwischen Nicht-Philosophie und Philosophie im strengen Sinne produziert. Der generische Prozess produziert einen Klon, der in die transzendentale Identität des Einen integriert wird, in die nicht-philosophische Welt, die der Unilateralisation durch das Reale untersteht. Unilateralisation verweist hier keinesfalls auf eine leere Tafel, sondern auf eine Redistribution des Realen, und zwar als eine Unmöglichkeit, welche die Realität unter-determiniert oder sie abschwächt. Einerseits werden die philosophischen Dualitäten in der Nicht-Philosophie nach wie vor als aprioris behandelt, anderserseits sind sie aber auf Daten reduziert, die geklont werden müssen, und somit erhält die Philosophie doch den Status des a posteriori. Wenn auch die Philosophie für sich selbst weiterhin ein a priori behauptet, so wird sie für die Nicht-Philosophie nur als a posteriori redupliziert. Es überlebt in der Nicht-Philosophie letztendlich das a priori, weil das Eine radikal apriorisch ist, und zwar als das Priore-ohne-Priorität, wobei die Nicht-Philosophie als a priori aufzufassen ist, insofern sie den a priori-Status des Einen klont. Aber dies bedeutet keineswegs, dass die Nicht-Philosophie das Anfängliche, den Ursprung oder das Bevor bevorzugt. Vielmehr bleibt die Nicht-Philosophie im Bereich des Letzten angesiedelt, was darin zum Ausdruck kommt, dass sie in-der-letzten-Instanz auf das Eine verwiesen bleibt. In gewissem Sinne enthüllt sich hier eine bizarre Logik, insofern die Nicht-Philosophie doch gleichzeitig a priori und a posteriori ist, und dies ähnelt Deleuzes Konzept der metastabilen Virtualität. Die Nicht-Philosophie schwitzt einerseits das a priori aus, andererseits ist sie a posteriori, insofern sie durch das Reale determiniert wird.

Adorno und Laruelle

Adorno spricht in der Negativen Dialektik davon, dass das »Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen« (Adorno 1997: 164) sei. Die Erkenntnis des Nichtidentischen identifiziert vollkommen anders als das identifizierende Denken, sie betont zu sagen, was etwas sei, während das identifizierende Denken sich als Repräsentation des Etwas aufspielt, das nun zum Exemplar verdampft. Und je weiter sich das Identitätsdenken von der Identität des Dings entfernt, desto rücksichtsloser rückt es ihm auf den Pelz, so schreibt Adorno. (Ebd.: 112) Mithin ist der repräsentationslogische Glaube an die Macht der Sprache, welche die Dinge angeblich widerspiegelt oder sie gar erfasst, das metaphysische Substrat aller Philosophien. Adorno macht hingegen ein Etwas stark, das es aufseiten des Daseins gibt und das selbst der Dialektik noch äußerlich bleibt, er postuliert die Vorgängigkeit von Dingen bzw. Objekten. So muss auch der Versuch, die Identifikationslogik des Kapitals in Form einer immanenten Kritik überwinden zu wollen scheitern, weil die Kritik hier genau mit der Affirmation der Positivität beginnen muss, die Adorno doch zu überwinden trachtet, indem er zeigt, wie diese Positivität (des Kapitals) immer schon am Nicht-Identischen gebrochen wird. Das Nicht-Identische kann gerade nicht als eine aus der immanenten Bewegung des Begriffs (des Kapitals) entstehende Grenze bestimmt werden, vielmehr stellt es eine Markierung dessen dar, was gerade nicht in die immanente Bewegung des Begriffes hineinfällt oder von ihr aufgesaugt wird. Adornos Negative Dialektik ist der Versuch, den Gedanken in reale Bereiche hineinzutreiben, aber nicht um

das Reale/Realität zu subsumieren oder einzugemeinden, sondern um ein wie immer geartetes »Miteinander des Verschiedenen« (das Denken und das Reale) zu erreichen. Darin berührt sie sich für einen Moment mit Laruelles Konzeption des Realen.

Heute überlappt sich der postmoderne Optimismus mit dem neoliberalen Optimismus, und dies bezüglich der unaufhörlichen Predigt vom Unerschöpflichen, den nicht enden wollenden Möglichkeiten der Möglichkeiten. Dabei ist beiden Optimismen ein futuristischer Fundamentalismus gemeinsam, der im Bann des Negativen und des Unendlichen steht. Schon Kroker/Weinsein sprechen von der Endlosigkeit (im Gegensatz zum quantentheoretischen Unbestimmtem, Unendlichen) als der postmodernen Ideologie per se. Sie schreiben: »Ich könnte für immer hier bleiben und mir dir weiter reden. Das ist die Einstellung jener Leute, die bei Mc Donald`s herumhängen: die ideale Sprechgemeinschaft, die es bereits gibt, aber von der Kritischen Theorie übersehen wurde.« (Kroker/Weinstein 1996: 65) Es wird hier natürlich auf Habermas angespielt. In der Figur der Endlosigkeit west die Vorstellung, dass das angeblich Übergeschichtliche der bürgerlichen Gesellschaft das Ewige sei. Hegel hatte das allerdings schon anders akzentuiert, wenn er schreibt, dass das Unendliche die Bewegung des Überschreitens des Endlichen sei, wobei gegen Hegel einzuwenden wäre, dass dieses Überschreiten nicht zwingend ewig sein muss. In diesem Kontext sind sämtliche Überlegungen bezüglich der flexiblen und instabilen Natur des postmetaphysischen Subjekts als eine stabilisierende Geste angesichts der Ungewissheit und deren Bearbeitung mit der Wahrscheinlichkeit zu verstehen (eine Geste, die in den letzten Jahren den Aufstieg des Prekariats begleitet hat). Marx wusste hingegen von einem Nicht-Identischen, das er als einen nicht-aufgehenden Rest außerhalb der Arbeit bezeichnet, um ihn zugleich an die Person des Arbeiters zu binden, der noch etwas außer seiner (flexiblen) Arbeit für sich selbst ist. Schärfer formuliert es Laruelle: Das Humane-im-Humanen, das radikal Fremde im Humanen ist eine prälinguistische Humanität, und dieses Fremde ist und bleibt ein Gelebtes, das noch jeder Entscheidung vorangeht, jeder Forderung nach dem setzenden Gedanken der Philosophie oder dem Befehl im kapitalistischen System. Das Humane-im-Humanen ist eine Instanz des Realen.

Laruelle konzipiert die Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Transzendentalen (Sprache, Theorie), wie wir schon gesehen haben, nicht als einen Split, der eine Dualität konstituiert, sondern er versucht sie mit dem Term der Unilateralität zu denken. Die Setzung der Unilateralität beinhaltet eine nicht-relative bzw. nicht-relationalistische Relation der Differenz. Hier geht es immer nur in eine Richtung, vom Realen in die Gedankenwelt. Und Unilateralität beinhaltet Setzung als eine Singularität, als ein radikal einsamer Akt der unilateralen Selbst-Differenziation. Das Konzept der Unilateralität kann hier im Zusammenhang mit Deleuzes Diktum der »unilateralen« Differenz (n=1) gelesen werden, die stets singulär und ein unrelationierter Akt der Affirmation ist, ein schieres Ja. Eine autoreferenzielle Affirmation, die zu endloser Wiederholung verdammt ist.

Der Modus der unilateralen Differenziation beinhaltet zwei theoretische Figuren, mit denen die Nicht-Philosophie auf das Reale bezogen ist und sie zugleich als ein radikal nicht-dichotomisches Denken ausgewiesen wird. Es handelt sich hier zum einen um die immanente Prozedur der von Laruelle als »Dualysis« bezeichneten Denkweise, die in der radikalen Affirmation des Transzendentalen und des Realen besteht, ohne den Versuch der Synthetisierung oder der Spaltung der beiden Terme vorzunehmen, also in einer Dualysis, in der jeder der Terme unilateral mit dem anderen korreliert (unter der Dominanz des Realen in-der-letzten-Instanz). Dualität hingegen impliziert immer Dualismus, der in der Vermutung besteht, dass es keine Möglichkeit gibt, die Zwei jenseits der Relation von Zweien zu denken. Wenn man jedoch bedenkt, dass die Zwei keine Teilung oder den Binarismus impliziert, dass die in ihre enthaltene Simultaneität keine Exklusion des einen durch den anderen Term bedeutet, dann ist das nicht-philosophische Denken defintiv jenseits der Dualität situiert. Das Denken jenseits der Relation und des Relationismus muss die Singularität verteidigen, i. e. die Realität einer bestimmten Relation wird in ihrer singulären Positivität begriffen. Nicht-Philosophie kann sich nur auf die Instanz der Eins-heit beziehen. Ein nicht-dichotomes Denken ist im Einen lokalisiert und durch es konstituiert; das Eine als dem ersten Namen des Realen. Ein anderer Name für das Reale ist das Ereignis.

Das nicht-philosophische Denken in Singularitäten eröffnet die Vorstellung der irreflexiven Unilateralität, die sich je schon im Stadium der infiniten Reiteration befindet. Dies ist möglich, wenn die Nicht-Philosophie das philosophische Material de-organisiert, es auf ein minimum-transzendentales Material reduziert oder es zu einer philosophischen Chora umgestaltet. Als radikales Konzept muss die Chora mit dem Realen in einer immanenten Weise korrelieren, viel eher als mit dem konzeptuellen Apparat einer Denkschule. Als Nichteinholbares erhält das Reale immer dieselbe Bedeutung, nämlich die Bedeutung identisch mit sich selbst (A=A) zu sein und somit kann qua Realem aus der

Welt nichts emergieren, womit das Reale auf ewig in unveränderbaren Begriffen eingefroren bleibt.

Generische Wissenschaft

Während die Nicht-Philosophie die Aussagen der Philosophie auf den Modus des Materials (ohne Subjekt) reduziert, dienen ihr Teile der positiven Wissenschaften als modifizierbare Modelle zur Konstruktion einer generischen Wissenschaft, sodass beide Bereiche – Wissenschaft und Philosophie – in eine generische Phase eintreten können, um schließlich Theoreme zu produzieren, die auf eine superpositionale Art und Weise (Überlagerung im Rahmen einer nicht dialektischen, weil nicht synthetischen Form der Einheit) wissenschaftlich-und-philosophisch sind. Dabei begreift Laruelle das Generische seiner »Philo-Fiction« als einen neuen Typus des Virtuellen, der aber keine identifikatorischen Aktualisierungen nach sich zieht, vielmehr verteilen sich die Entitäten in einem neuen virtuellen Raum. Das Generische wird hier im Modus der Subtraktion angesiedelt, dem, was sich den herrschenden Identifikationen und Repräsentationen verweigert. In diesem Kontext wird dann auch verständlich, dass das Reale/Eine als eine Nicht-Welt zu verstehen ist, insofern es keine Eigenschaften besitzt. Die Nicht-Philosophie behauptet sich als eine in die Wissenschaften und Philosophie intervenierende generische Wissenschaft, die in die begrifflichen Aussagensysteme der Wissenschaften und der Philosophie immer als eine Fremde bzw. Nicht-Fachspezifische (sie verweigert sich dem Austausch) eintritt, um in der Folge dort Modifikationen und Umbrüche vorzuschlagen, im Zuge derer erst die Objekte einer generischen Wissenschaft artikuliert werden können. Somit stellt die Intervention der generischen Wissenschaft keineswegs eine neutrale Vermittlung zwischen Philosophie und Wissenschaft her, vielmehr strebt sie gerade die Möglichkeit einer Dualität der beiden Bereiche ohne die Herstellung einer Einheit in der Synthese an, und zwar in einem Milieu, das keine Vermittlung zwischen den zwei Bereichen kennt, sondern das selbst eine unilaterale Entität darstellt, die eben nur eine einzige Dimension aufweist, nämlich die Beschreibungen der generischen Wissenschaft gemäß dem Realen.

Eins + Eins = Eins

Die generische Wissenschaft hat nun selbst eine Methode zu entwickeln, um eine Superposition (Überlagerung) von Wissenschaft und Philosophie zu produzieren, wobei die Ergebnisse dieser methodischen Operation geregelte, nachvollziehbare und »richtige« Transformationen (Äußerungen) des wissenschaftlichen und des philosophischen Aussagematerials implizieren. (Laruelle 2010b: 262) Laruelle erfindet in seinen Schriften, die der fünften Phase der Nicht-Philosophie zuzurechnen sind, zunächst drei Prinzipien – Superposition, Nicht-Kommutativität und Idempotenz –, mit denen selbst noch die nicht-philosophischen Begriffe einer Determination-in-letzter-Instanz durch die Funktionen einer (generischen) Wissenschaft unterworfen werden sollen. (Ebd.)4 Das Prinzip der Superposition beinhaltet die Annahme der radikalen Immanenz. Laruelles unilaterale Logik geht nicht davon aus, dass zwei Terme durch einen dritten Term synthetisiert werden, sondern durch den ersten Term determiniert werden. Oder um es anders zu sagen, der zweite Term und die Relation zwischen dem ersten und dem zweiten Term sind immanent in Beziehung zum ersten Term. Der zweiter Term ist der unilaterale Klon des ersten Terms. Nicht-Kommutativität bleibt bezogen auf die Figur der Determination-in-der-letzten Instanz und Idempotenz ist eine quasi-mathematische Regel, mit der man die Überlagerung zweier Wellen in einer einzigen beschreibt (1+1=1). Idempotenz ist jedoch keinesfalls als das addierte Eine oder als die Multplikation der Einheit der Zahl zu verstehen, sondern sie ist dasselbe: Eins + Eins = Eins. Dabei behandelt Laruelle die drei Prinzipien weder als Prinzipien einer ersten Philosophie noch als positive Prinzipien der Mathematik, sondern als in-der-letzten-Instanz determinierende (exakter unter-determinierende, weil rein formale) Bedingungen, die das Reale ausdrücken. Die generische Wissenschaft hat letztendlich komplexer als ihre Materialien aus der Wissenschaft und der Philosophie zu sein, wenn sie ihre eigene theoretische Praxis entwickeln, das heißt, eine Relation zwischen Wissenschaften und Philosophie in der Immanenz einer »logischen« Verbindung herstellen will, die Laruelle »unilaterale Dualitat« nennt.

In der fünften Phase der Nicht-Philosophie mobilisiert Laruelle für diese Art der theoretischen Praxis also eine Reihe von Modellen aus der Quantenphysik, bei denen er allerdings von ihrer mathematischen Artikulation absieht. Laruelle konzipiert eine Vektor- und/oder eine Welle-Teilchen-Dimension von Begriffen – Quantenphänomene, die stets eine virtuelle Dimension besitzen, insofern sie nicht auf die Realität, sondern auf das immanente Reale bezogen bleiben; die Prinzipien der Superposition, der Nicht-Kommutativitat und der Idempotenz sollen zumindest Beschreibungen gemäß

des Realen ermöglichen (Ebd.: 141) Demzufolge beschreibt die generische Wissenschaft eine »Quantenphysik« makroskopischer Objekte, zu denen Laruelle auch die Nicht-Philosophie zählt.

Ihre Methode besteht weiterhin darin, aus den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen oder den Philosophien eine Minimum-Invariante zu extrahieren, wie etwa die imaginäre Zahl in der Analysis, die Welle in der Quantenphysik, das Transzendentale in der Philosophie, das Kapital in der Ökonomie etc., um diese Invarianten zu superponieren, das heißt als Gegebenheiten in die Superposition einzuführen. Anders gesagt, es gilt die Materialien der Wissenschaften in einen »materialen Formalismus« zu übersetzen, sie wie Vektoren in den Zustand der Superposition zu versetzen, in den Kontext der generischen Wissenschaft. In der Quantenphysik indexiert man die vektoriale Dimension mit den imaginären Zahlen (Vektoren mit einem real- und einem Imaginärteil). Hier beeilt sich Laruelle darauf hinzuweisen, dass in der generischen Matrix (im Sinne eines Rhizoms) die Variablen eher als Begriffe oder Prinzipien denn als (imaginäre) Zahlen zu verstehen sind, sodass von einer komplexen oder imaginären Funktion von Begriffen auszugehen wäre. (Laruelle 2014: 159) Der Vektor zeichnet sich durch die Operationen der Überlagerung und der Addition aus, die nicht auf ein abgeschlossenes Ganzes drängen, sondern immer nur unabgeschlossene Summierungen hervorbringen. Entscheidend bleibt hier die unilaterale Dimension des Vektors oder der Welle (Immanenz der Relationen als Uni-Lation; ebd.: 158), wobei zugleich das Partikel im wellenförmigen Fluss als Klon gesichert wird, in einer wellenförmigen Erhebung, die die transzendental-empirische Dublette oder den ewigen Kreis der Zeit außer Kraft setzt. Letztendlich werden sowohl Analyse als auch Synthese durch die Methode der unilateralen Dualysis ersetzt.

Das Eine ist das endliche a priori des Realen. Für eine begriffliche, nicht-dialektische Bestimmung des Kapitals könnte dies heißen, das Kapital als eine radikal unilaterale »Logik« zu begreifen, bei der zwei Terme nicht durch einen dritten Term (abstrakte Arbeit) vereinheitlicht werden, sondern durch den ersten Term (Geld als Kapital) determiniert werden. Der beiden Terme (der zweite Term ist eine Ware, Produktion, Arbeitskraft etc.) und die Relation Geld-Ware-Geld` sind dem ersten Term (Kapital) immanent. Der zweite Term ist immer schon ein unilateraler Klon des ersten Terms, was nichts anderes bedeutet, als dass man je schon von einer monetären Werttheorie bzw. Kapitaltheorie auszugehen hat. Und dies als Determination-in-der-letzten-Instanz, sodass das Kapital a priori als Gesamtkapital zu denken ist (und nicht vom individuellen Kapital auszugehen ist). Und dem Begriff des Kapitals wäre das Mathem des Kapitals hinzuzufügen, das heißt das (begriffliche) Kapital und sein ökonomisches Mathem (Differenzkalküle) wäre auch zu superponieren. Die vektoriale Dimension des Kapitals wird also durch das Mathem der Ökonomie komplementiert.

Literatur:

Adorno, Theodor (1997): Negative Dialektik. Frankfurt/Main.

Anders, Günther (1980): Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München.

Badiou, Alain (2005): Das Sein und das Ereignis. Zürich/Berlin.

Brassier, Ray (2007): Nihil Unbound: Enlightement and Extinction: Naturalism and Anti-phenomenological Realism. Hampshire.

– (2013): Begriffe und Gegenstände. In: Avanessian, Armen (Hg.): Realismus Jetzt. Berlin, 137-183.

Galloway. Alexander (2014): Laruelle: Against The Digital. Minnesota.

Gangle, Rocco: François Laruelles Philosophies of Diffference: A critical Introduction and Guide. Edinburgh.

Kroker, Arthur/ Weinstein, Michael A. (1996) : Datenmüll. Theorie der virtuellen Klasse. Wien.

Laruelle, François (1979): La Transvalu.ation de la methode transcendentale. Bulletin de la societe francaise de philosophie 73.

– (1999): A Summary of Non-Philosophy. In: Pli. The Warwick Journal of Philosophy. Vol. 8. Philosophies of Nature.

– (2000): Introduction au non-marxism. Paris.

– (2003): What can Non-Philosophy do? In: http://de.scribd.com/doc/20244479/Laruelle-What-Can-Non-Philosophy-Do

– (2010a): Philosophies of Difference. A critical Introduction to Non-philosophy. New York.

- (2010b): Philosophie non-standard. Générique, quantique, philo-fictio. Paris.

– (2013a): Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy, Bloomsburg.

– (2013b): A New Presentation of Non-Philosophy. In: http://www.onphi.net/texte-a-new-presentation-of-non-philosophy-32.html

– (2013c): Das Reale gegen den Materialismus: In: Avanessian, Armen (Hg.): Realismus Jetzt. Berlin.

– (2013 d): The principles of Non-Philosophy. New York.

– (2013e): Dictionary of Non-Philosophy. In: http://monoskop.org/images/2/2b/Laruelle_Francois_Dictionary_of_Non-Philosophy.pdf

(2013 f): Philosophy and Non-Philosophy. Minneapolis.

- (2014): Non-Photographie/Photo-Fiktion. Berlin.

1 Laruelle zit. nach: http://bebereignis.blogspot.de/2010/02/something-banned-brassier-and-laruelle.html . Zugriff: 12.3.2013.

2 Sämtlichen Differenzdenkern unterstellt Laruelle folgendes Modell: Die

Differenz zwischen ontologisch/ontisch wird mit der reinen Differenz supplementiert. Die erste Differenz enthält eine Bifurkation in zwei komplementäre Oppositionen – Syntax und Realität –, die zusammen einen Chiasmus bilden, wobei jede Seite intern durch den Chiasmus in seiner eigenen Art und Weise problematisiert wird. (Gangle 2013: 43)

3 Das Reale ist das wichtigste transzendentale Axiom, das Laruelle setzt. Es gibt nicht Schickeres in der philosophischen Moderne als das Reale als Ausdruck des Denkens zu konzipieren, und wenn einmal umgekehrt das Reale als Primäres gedacht wird, dann schreibt man es wieder in eine Transzendenz ein, die reziprok durch das Denken determiniert ist. Jedoch lässt sich für Laruelle keine Ontik oder Ontologie, kein Effekt, kein Leben oder ein sonstiges Objekt-Subjekt in das Reale als seine Essenz infiltrieren, vielmehr zeigt die Immanenz des Realen an, dass es selbst nichts als Axiome oder Beschreibungen toleriert. Das Gegebene in seinem radikalen Sinn ist immanent in sich selbst und gibt keinerlei Anlass zur Konstruktion eines Objekts für das Wissen, sodass mit der Figur Gegeben-ohne-Gegebensein je schon die Verschlossenheit des Realen gegenüber jeder philosophischen Operation, die zur Herstellung des Gegeben-Seins dienen könnte, ausgewiesen ist. Damit ist für Laruelle klar, dass das Reale in ontologischer Hinsicht auf ewig inkonsistent bleibt. Die Identifikation des Realen mit dem Sein erscheint wirklich als das Verhängnis der Ontologie.

[Mit einer ganz anderen Intention hält übrigens Adorno an der Idiosynkrasie des Philosophen gegenüber der Ontologie fest, insofern man mit dem identifizierenden Denken immer das Schlechte festschreibt und damit das Ende des philosophischen Denkens einläutet, das heißt ihm seinen virtuellen Charakter nimmt. (Vgl. Adorno 1997: 275) Auch Günther Anders geht mit Adorno davon aus, dass der Ontologie unabdingbar Seinsidentität eingeschrieben ist, aber diese Identität längst den Zeitmodus des Futur 2 erreicht hat, die Zeit des Gewesen-Seins. Somit ist Anders zufolge auch die Leistungsfähigkeit einer phänomenologischen Ontologie à la Heidegger längst an ihre Grenzen gestoßen (vgl. Anders 1980).]

Das Reale ist Laruelle zufolge das »Phänomen« in sich selbst; man sollte es in seiner Verschlossenheit und Indifferenz gerade nicht durch die transzendentale Synthesis (vor)gegeben verstehen, vielmehr zeigt das Reale sich immer schon als manifest-ohne-Manifestation an, und zugleich ist das Reale das, was sich unserer immer schon bemächtigt hat, womit es keineswegs als ein Datum oder ein Faktum zu verstehen ist, das wir vielleicht glauben durch verschiedene Funktionsweisen der Philosophie/Wissenschaft erfassen zu können. Damit ist das Reale vor jeder Kognition und/oder Intuition gegeben. (Vgl. Laruelle 2013f: 41-50). Als gegeben-ohne-Gegebensein fordert das Reale zu keinerlei reflexiven Aussagen auf oder gar zur Selbstreflexion heraus. Das Reale entzieht sich der Bedeutung, es kann nicht als die Wahrheit von Etwas gelten und es besitzt keinerlei epistemische Struktur – insofern wird es weder von irgendwelchen Erkenntnissen erfasst noch spiegelt es dieselben. Hingegen ist Bedeutung als je schon bedingtes Phänomen von bedeutungslosen, aber bis zu einem gewissen Maß durchaus begrifflich denkbaren Reproduktionen in der Realität (in Absetzung vom Realen) abhängig, die sowohl über die sozio-ökonomische Ebene als auch über die Bahnungen des Neurologischen wirksam werden. (Vgl. Brassier 2013: 141) Schließlich existiert das Reale in seiner opaken Irreduzibilität ungeteilt oder ohne jeden Riss vor jeder transzendenten Einheit oder Identität, welche in der philosophischen Tradition zwar auch als ungeteilt gelten mag, wobei man aber stets die (begriffliche) Identität voraussetzt, um die reziproke transzendentale Synthese zwischen Empirie und Metaphysik herzustellen. (Vgl. Laruelle 2013e: 76f.)

4 Die Superpostion ist in der Quantenphysik ein Feature des Verhaltens der materiellen Wellen als der Quantelung der Welt. Die Quantenwelt besteht aus diskreten Zuständen, wie etwa den Photonen. Das Licht ist demnach kein kontinuierlicher Strahl oder eine sich kontinuierlich ausbreitende Welle, sondern es besteht aus kleinsten Teilchen, die sich allerdings wie Wellen verhalten. Somit ist das Licht beides gleichzeitig: Teilchen und Welle. Ein Photon, das einen Filter passieren kann, ist zunächst in einem Gesamtzustand, in dem sich die beiden Möglichkeiten, den Filter zu passieren oder nicht, wie zwei Wellen überlagern, das heißt es befindet sich in einer Superposition. Erst durch eine Messung entscheidet sich, ob ein Photon durch den Filter gelangt ist. Solange nicht gemessen wird, verharrt das Photon in seinem verschränkten Zustand, gleichzeitig also durch und nicht durch zu sein.)



EIN NEUES LICHT

DIE PROMETHEISCHE SELBSTVERFEHLUNG DER AUFKLÄRUNG

VON GEORG SPOO

Aufklärung bedeutet mehr Licht. Im Licht sind die Mächte der dunklen Zeit geschlagen. Der Fortschritt der Aufklärung besteht darin, die Grenzen des lichten Reichs der Vernunft immer weiter auszudehnen. Doch Licht kann auch über- und verblenden und dadurch genauso blind machen wie die Dunkelheit. Und ebenso wie die dunkle Herrschaft der Natur den Mensch zerstörerischen Kräften aussetzt, kann auch die Aufklärung zur Zerstörung werden.

Die Fackel der Aufklärung brennt, weil Prometheus tyrannischen Göttern das Feuer gestohlen und den Menschen gebracht hat. Doch dieses Feuer verzehrt langsam die Welt, die es erleuchten soll: Das Feuer der Aufklärung brennt auf Kosten der Materie. Diese Aufklärung untergräbt so beständig ihre eigene Grundlage. Insofern ist die Fackel als Instrument eines linearen Fortschrittlaufs auch ein Problem. Das Ziel einer reflexiven Aufklärung kann daher nicht darin bestehen, nahtlos das Aufklärungsprojekt fortzuschreiben. Vielmehr müsste es um eine Aufklärung ohne die Kehrseite der Zerstörung gehen. Erst das wäre wahrhaftiger Fortschritt. Um im Bilde zu bleiben: Es soll nicht sein, dass im Lichte der Aufklärung vom Leben der Materie nur tote Asche bleibt. Man bräuchte eigentlich ein Feuer, das nichts mehr verbrennen muss, um weiterzuleuchten, also die Versöhnung von Geist und Materie.

Damit wird aber auch Prometheus als der kraftstrotzende Heros der Aufklärung in Frage gestellt. Schon der erste Akt menschlicher Aufklärung war mit Gewalt verbunden, mit der Gewalt gegen die Götter und dem Raub des Feuers. So wie die Aufklärung die Kraft der Natur gegen die Natur mobilisiert und damit ungeheure Destruktionskräfte ins Werk setzt, in denen sich die Herrschaft der Natur potenziert, so bleibt auch Prometheus der göttlichen Herrschaft, von der er befreien wollte, befangen. Denn das Feuer entfaltet nur deshalb innerweltliche Macht, weil es göttlichen Ursprungs ist. Der Aufstand gegen die Götter bleibt von ihrer Kraft abhängig, die in einer destruktiven Verkehrung in das Weltliche hineingezwungen wird. Das Göttliche im Weltlichen kehrt sich gegen das Weltliche und hinterlässt verbrannte Erde.

Es müsste daher darum gehen, dass sich göttliches Feuer und weltliche Natur so miteinander verbinden, dass das Feuer nicht die Natur verbrennt, sondern in der Natur brennt und sie so zum Leuchten bringt. Erst in einer solchen Versöhnung hätte sich der Mensch das göttliche Feuer wirklich angeeignet. Es geht also um eine zweite Aneignung des Feuers, sodass es nicht mehr als ein der Welt Fremdes diese Welt zerstört, sondern selbst zur Energie dieser Welt wird und sie belebt: Aus dem Tod bringenden Feuer muss lebendiges Licht werden. Diese erneute Aneignung über den gewaltvollen Raub des Feuers hinaus darf selbst keine Gewalttat mehr sein, denn sie würde erneut mit Gewalt geladene verkehrte Verhältnisse begründen.

Insofern muss auch der männliche Gewaltheld Prometheus überwunden werden. Als Provokation gegen die Götter verschrieb sich Prometheus blind der feurigen Kraft als Selbstzweck und verfiel so der Ideologie von Machen, Potenz, Erzeugen, modern gewendet: dem Zwang zum permanenten Betrieb. Freiheit wäre demgegenüber der Verzicht auf eine leere und sinnlose Freiheit, die den Mensch auf einen Zwangsvollzug unendlichen Strebens festschreibt, das zwar ins Paradies führen soll in Wahrheit aber die schrankenlose Akkumulation von Kapital ist, die nur in Krieg und Krise führt.

Es gilt daher, gegen die prometheische Machttat und den Raub das Zärtliche und das Geschenk zu setzen. Die Schuld des Raubes kann nicht rückgängig gemacht werden, so wenig wie das Feuer wieder von der Erde verbannt werden darf. Vielleicht lassen sich aber mit einer ganz un-heldischen Haltung von Demut und Reue die Götter besänftigen. Dann sehen sie vielleicht auch ein, dass es ein Fehler war, den Menschen das Feuer vorzuenthalten und überlassen ihnen das Feuer, das aufhören würde, beständig Leid, Tod und Asche zu erzeugen und zum lichten Glanz einer neu erwachten Natur wird.

ÜBER DIE AUTOREN

ALP KAYSERILIOGLU (27), geboren in Istanbul, hat gerade sein Studium in Philosophie und Geschichtswissenschaften abgeschlossen. Zu seinen Interessensgebieten gehören die Philosophie des 18., 19. und 20. Jh., Marxismus und Arbeiterbewegung, sowie die Geschichte der Türkei, des Nahen Ostens, des Kapitalismus' im Allgemeinen und aktuelle Geopolitik. Er lebt derzeit in Istanbul und ist erreichbar unter der Email somatic_responses@gmx.de.

JONATHAN KLEIN schloss kürzlich sein Studium an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, wo er lebt und arbeitet, mit einer Magisterarbeit über Cornelius Castoriadis ab.

GEORG SPOO studiert Philosophie in Freiburg i. Br. und bloggt u.a. auf cafenoirblog.wordpress.com und harpblog.copyriot.com.

PAUL STEPHAN lebt und arbeitet in Frankfurt am Main. Er ist Mitbegründer der HARP und schreibt gerade seine Magisterarbeit in Philosophie zum Wahrheitsbegriff bei Friedrich Nietzsche, seinem derzeitigen Schwerpunktphilosophen. Daneben sind zentrale Anknüpfungspunkte Linkshegelianismus, deutsche Existenzphilosophie, französischer Existenzialismus, Frankfurter Schule, Marxismus und Poststrukturalismus (dazu auch jeweils Publikationen und Vorträge).

HARALD STRAUß Studium der Sozialwissenschaften, Politik, Geschichte und Philosophie an den Universitäten Düsseldorf, Münster und Bremen, Promotion in Philosophie an der Freien Universität Berlin. Lehrtätigkeit an der HfbK Hamburg und gegenwärtig an baden-württembergischen Hochschulen. Selbstständig tätig als Freier Lektor. Die Fortsetzung der Kritik der politischen Ökonomie in differenzphilosophisch-semiotischer Perspektive bildet das Zentrum seiner Arbeiten. Gegenwärtig Arbeit an einem Lehrwerk zum Thema der Nachhaltigen Entwicklung.

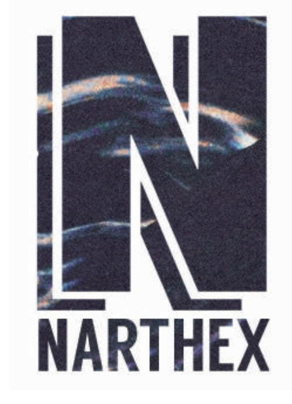
ACHIM SZEPANSKI In den 90er Jahren machte sich Achim Szepanski als Betreiber der Elektro-Labels Label Force Inc. Music Works und MILLE PLATEAUX einen Namen. Seit den Nuller Jahren ist er Autor zahlreicher theoretischer und literarischer Veröffentlichungen, u.a. des Roman-Zyklus' Saal 6, Pole Position, Verliebt ins Gelingen und zuletzt des zweibändigen Werks Kapitalisierung, in dem er mit Deleuze, Guattari und Laruelle das Marxsche Kapital neu liest und eine Theorie des postmodernen Finanzkapitalismus entwickelt.

Er lebt und arbeitet und Frankfurt am Main, einen Überblick über seine Produktion vermittelt seine Website edition-mille-plateaux.de.

ZARATHROXA Die Zeichnungen, die wir für diese Broschüre verwendet haben, stammen von Zarathroxa. Entnommen sind sie aus der noch unveröffentlichten Graphic Novel Yanma, einem Buch für Kinder und Kindsköpfe. Zarathroxa zeichnet, malt, schreibt, spielt, erzählt, tanzt und fliegt über alles Dumpfe und Dogmatische, über Werte und Wahnworte. Hinterlassenschaften dieses Spiels sind ein Kometenschweif aus Werken und Ideen.

Mehr über Zarathroxa, die merkwürdige Gestalt aus dem Übermorgenland gibt es auf www.zarathroxa.de.

IMPRESSUM



NARTHEX. HEFT FÜR RADIKALES DENKEN
Ausgabe 1: Zwei Zombies. Gott, das Subjekt – und mehr
1. Jahrgang 2015

Herausgeber:
Halkyonische Assoziation für radikale Philosophie
Ackermannstraße 78
60326 Frankfurt am Main
Email: harp@riseup.net
www.harp.copyriot.com

Redaktion:
Georg Spoo, Paul Stephan (V.i.S.d.P.)

Lektorat:
Patrick Mohr, Saáde Nereida, Hans Stephan, Jakob Stephan, Paul Stephan

Layout und Grafik:
Lisa Herzog
www.schallundbild.com
info@schallundbild.com

HARP-Logo:
Jennifer Gelardo

Erscheinungsweise: jährlich

Auflage: 400

Druck:
Berthold Druck / Offenbach

Die namentlich gekennzeichneten Beiträge entsprechen nicht unbedingt der Meinung der Redaktion.

Alle Bilder stammen, sofern nicht anders angegeben, von Zarathroxa.

Realisiert mit Unterstützung des studentischen Projektrats, des AStA, der Fachschaftenkonferenz und der Fachschaft 10 der Universität Frankfurt.



Gott
Marx
Foucault
Nietzsche
Deleuze
Non-Philosophie
subjekt
Mehr
Foucault
Mathem
Deleuze
Mehr
Riesenfenchel
Materie
Marx
Castoriadis
Laruelle
Castoriadis
Feuerbach
Narzissmus
Halkyon
Gott
Narzissmus
subjekt
Prometheus
Materie
Tod
Nietzsche
stirner
Adorno
Halkyon
Feuer
Subjekt
Prometheus
Adorno
Laruelle
zombie
stirner
Philosophie
Feuerbach
Gott
Mathem
spaetkapitalismus
Riesenfenchel
Feuer
Tod
spaetkapitalismus

www.harp.copyriot.com

Heft für radikales Denken | NARTHEX
FRÜHJAHR 2015